Pierre Bourdieu
Loïc Wacquant

una invitación a la sociología reflexiva





Pierre Bourdieu
Loïc Wacquant

una invitación a la sociología reflexiva

COLECCIÓN METAMORFOSIS

Este libro es "el discurso del método" de **Pierre Bourdieu**: la primera y única introducción comprehensiva, que contiene una revisión crítica del trabajo de uno los teóricos sociales más influyentes e imaginativos del mundo contemporáneo. Sistemática y accesible, constituye la entrada ideal a la vasta obra del autor.

En la primera parte, **Loïc Wacquant** provee las claves de la economía formal y la lógica interna del trabajo de su maestro, realiza un bosquejo del panorama intelectual y describe la estructura de su teoría del conocimiento, y los aspectos prácticos, teóricos y sociales de ella. La segunda parte toma la forma de un diálogo entre ambos sociólogos, donde discuten los conceptos centrales del pensamiento de Bourdieu, confrontan las principales críticas y objeciones, y señalan los empalmes entre la sociología y otras disciplinas: economía, filosofía, historia, arte, política. Y una tercera parte "captura" a Pierre Bourdieu en acción durante su trabajo en los seminarios universitarios, en un debate acerca de las dimensiones de la práctica de una sociología reflexiva.

Ampliada con ejemplos, notas, observaciones y señalamientos críticos, y acompañada por una bibliografía exhaustiva, **UNA INVITACIÓN A LA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA** es un material indispensable para lectores, estudiantes y profesionales que pertenecen al campo de las ciencias sociales y las humanidades.




ISBN: 987-1220-34-0
9 789871 220342

Metamorfosis

Dirigida por:
Carlos Altamirano

UNA INVITACIÓN A LA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA

por

Pierre Bourdieu
y Loïc Wacquant





Siglo veintiuno editores Argentina s. a.

TUCUMÁN 1621 7º N (C1050AAG), BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA

Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D. F.

CDD Bourdieu, Pierre
301 Una invitación a la sociología reflexiva / Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant -1a ed. - Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.
320 p.; 21x14 cm. (Metamorfosis, dirigida por Carlos Altamirano)

Traducido por: Ariel Dilon

ISBN 987-1220-34-0

1. Sociología. I. Wacquant, Loïc II. Ariel Dilon, trad. III. Título

Título original: *An Invitation to Reflexive Sociology*

La primera edición de esta obra fue originariamente publicada en inglés en 1992 por The University of Chicago Press

Portada de Peter Tjebbes

ISBN 987-1220-32-4

Impreso en Artes Gráficas Delsur
Alte. Solier 2450, Avellaneda,
en el mes de noviembre de 2005

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina - Made in Argentina

Índice

Racionalismo y reflexividad: nota al lector latinoamericano

En el momento de su aparición original en inglés en 1992, este libro, fruto de una colaboración transatlántica de varios años, pensaba innovar a la vez por su objeto y por su forma, concebidos ambos para prolongar y ampliar lo que había sido al principio una experiencia de pedagogía de la investigación. Su *objeto*: poner en cortocircuito los intermediarios usuales, contornear las zonas vedadas, aclarar los tramos en sombras y allanar los malentendidos que rodean la "teoría de la práctica" desarrollada y puesta en ejecución por Pierre Bourdieu y sus colaboradores durante más de tres décadas sobre un vasto frente empírico. En suma, apartar un máximo de obstáculos y trazar caminos que pretenden facilitar la circulación internacional de instrumentos de construcción sociológica cuya fecundidad se confirma y aumenta a medida que se extiende su campo de aplicación.

Entre esos obstáculos—dificultades lingüísticas, accidentes de traducción, diferencias filosóficas, convicciones metodológicas, interferencia de los inconscientes nacionales que sirven de zócalo invisible a diversos campos intelectuales de recepción y de intereses universitarios que, demasiado a menudo, determinan la migración de las ideas a través de las fronteras—, el más tenaz es sin duda aquel que valora las especificidades de la tradición epistemológica en donde echa raíces la empresa, a saber *el racionalismo histórico*, asociada con los trabajos de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jean Cavaillès y Alexandre Koyré. Esta tradición, resueltamente internacionalista y sin embargo mal conocida fuera de Francia (salvo, indirectamente y con una forma muy transformada, a través de la obra del primer Foucault), ofrece a la sociología una concepción de la ciencia activa y (auto) crítica, liberada de los dogmas siameses de la inmaculada concepción y del instrumentalismo para siempre empañado por sus orígenes, y por lo tanto una vía de salida fuera de la alternativa estéril entre el positivismo instrumental que domina la ciencia social estadounidense y la hermenéutica generalizada que sobrevuela la inmensa mayoría de otros países.[1] Es decir, al pasar, que la perspectiva sociológica defendida y ejemplificada en esta obra se inscribe en oposición frontal con esa especie de nihilismo científico mezclado con relativismo cultural y moral que posee el nombre grandilocuente de "posmodernismo", y que sólo pone al día la vieja negativa filosófica y literaria sobre la posibilidad de una ciencia de la sociedad con la que Durkheim ya se enfrentaba en su tiempo en sus batallas contra el establishment de la Sorbona.

La *forma* del libro emanó entonces directamente del fin buscado: el diálogo crítico se ofrecía en efecto como el mejor, si no el único, medio de es-

[1] Véase Pierre Bourdieu, *Science de la science el réflexivité*, París, Raisons d'agir, Colección Cours et travaux, 2001.

capar de las gravedades de un *tractatus* que diera la visión de conjunto de una empresa de investigación difícil de encerrar en las disciplinas y las rutinas de la exposición canónica. Al cabo de un gran trabajo de recolección y análisis bibliográficos, Loïc Wacquant, quien tuvo a su cargo el papel de interrogador, pudo hacerse el portavoz de todo el campo de las ciencias sociales y exponer ante Pierre Bourdieu la gama completa de los problemas, las objeciones y críticas que podía efectuar el conjunto de los investigadores, es decir, potencialmente, los lectores. Esto con el fin de entregar a estos últimos, de una forma a la vez ordenada y articulada, los principios generativos, los conceptos clave y los principales resultados de una serie integrada de investigaciones a la vez teóricas y empíricas.

¿Qué ocurre, entonces, más de diez años después? La obra, tanto su conocimiento como el reconocimiento, progresó de manera exponencial, en varias partes del mundo,* aunque particularmente en América Latina, donde se multiplicaron los trabajos traducidos, pero también y sobre todo las investigaciones locales, en las disciplinas y los campos más variados, sobre diversos temas: del campesinado a los intelectuales, pasando por la escuela y la economía, el arte y el deporte, los movimientos sociales y las luchas políticas, la inmigración y la dominación de género, el consumo y el Estado. Hasta tal punto que hoy sería prácticamente imposible ofrecer, como se hizo en 1992, un panorama completo a escala internacional de esos trabajos, y que sin embargo daría la medida plena de la potencia heurística y la universalidad de un sistema conceptual inicialmente elaborado a propósito de un universo social específico.

En cuanto a la *reflexividad*, que es la razón de ser y el núcleo del libro, se impone más que nunca como un imperativo absoluto a todos los que quieren resistir eficazmente a esos conceptos de pacotilla —"globalización" y "flexibilidad", "multiculturalismo" y "comunidad", "identidad", hibridación", "fragmentación", etc.—, cuya difusión, en el campo universitario y fuera de él, acompaña en el mundo entero la puesta en marcha de la política neoliberal de destrucción del Estado social y de sus experiencias históricas, entre ellas la autonomía de la ciencia social; es decir, su existencia misma. Es en efecto a través de palabras que funcionan como agentes de un orden invisible el modo en que se difunden imperativos políticos presentados como destinos históricos ineluctables y, como tratamos de mostrarlo en otro lugar,[2] se impone en todos los países del planeta, con la complicidad activa de muchos intelectuales, una visión del mundo que intenta reducir la política a la ética, con el afán de convertir a cada agente social en un pequeño empresario de su propia vida, responsable de su éxito, pero también de su fracaso, de su miseria económica, cultural y simbólica.

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, septiembre de 2001

* Pierre Bourdieu es en la actualidad [2001] el sociólogo más citado en el mundo según las cifras de la Social Science Citantion Index [T.].

[2] Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, "Les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 121-122, marzo de 1998, pp. 109-118 [Hay traducción en español: "Sobre las astucias de la razón imperialista", *Apuntes de investigación,* 4, (Buenos Aires), junio de 1999, pp. 9-22; véase también *Las argucias de la razón imperialista*, Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós, 2001]; y también, "Neoliberal Newspeak", *Radical Philosophy,* 105, enero de 2001, pp. 2-5.

Prefacio de Pierre Bourdieu

Este libro tiene su origen en mi encuentro con un grupo de estudiantes de doctorado en sociología, antropología y ciencias políticas de la Universidad de Chicago, quienes organizaron, bajo la guía de Loïc Wacquant, un seminario acerca de mi trabajo de un semestre de duración. Cuando llegué a Chicago en la primavera de 1988, me había sido entregada por anticipado una larga lista de preguntas, observaciones y objeciones tan meticulosas y precisas como bien fundadas, y discutimos mano a mano, en una atmósfera de gran cordialidad, lo que a mi modo de ver son los aspectos fundamentales de mi trabajo de investigación. El juego de preguntas y respuestas continuó y fue extendiéndose bajo la forma de entrevistas y diálogos mantenidos durante varios meses en Chicago y París, con un siempre por igual exigente y penetrante Loïc Wacquant.

Cuando comenzó a insinuarse la idea de reunir en un volumen las transcripciones de estas entrevistas, de las cuales algunas

habían sido ya publicadas en distintos periódicos, sentí cierta indecisión: ¿no había cierta autocomplacencia en entregar a imprenta aseveraciones semiimprovisadas y reflexiones imperfectamente cristalizadas? Al mismo tiempo tenía la sensación de que, sobre todo gracias a la organización y a las notas al pie que Loïc Wacquant le había dado, este extenso diálogo proporcionaba una solución eficaz a un problema que yo venía enfrentando hacía algún tiempo sin encontrar solución satisfactoria: cómo ofrecer un repaso general de las intenciones y resultados centrales de mi investigación que fuera sistemático y no obstante accesible. El género mixto que fuimos inventando a medida que avanzaba el diálogo, género donde el apunte veloz y las licencias del discurso oral se conjugan con el rigor de un cuerpo de notas que vincula el discurso a elementos clave del trabajo escrito, nos permitía brindar una visión sintética de mis conceptos fundamentales y sus relaciones sin caer en la estandarización académica del pensamiento. Así, en vez de una exposición simplista y simplificadora, podría dar a los lectores interesados una vía de acceso directo a los principios generadores de una obra muy variada tanto en sus objetivos como en sus métodos y, hay que confesarlo, no siempre muy "pedagógica".

Las preguntas que me fueron planteadas constituían un continente entero de serias objeciones y críticas. La confrontación amistosa con los productos más avanzados de la ciencia social estadounidense me forzó a explicar y clarificar presupuestos que, hasta el presente, las peculiaridades del contexto francés me habían autorizado a dejar en el estado de supuestos implícitos. Tuve la oportunidad de desplegar de manera más completa las metas teóricas de mi trabajo, metas que hasta entonces había mantenido un poco en la retaguardia, debido a una mezcla de arrogancia y modestia científica (*hauteur et pudeur*). Los debates que entablé en varias universidades estadounidenses, despojados por igual de cualquier agresividad o complacencia, y aun así siempre francos e informados, hoy tan cruelmente escasos en la universidad francesa, me sirvieron de

extraordinario incentivo para reflexionar sobre mi propio trabajo. Más aun, me ayudaron a superar mi repugnancia por los ejercicios de exhibicionismo teórico tan de moda en París, que me inclinaron a un rechazo cuasipositivista de la "gran" teoría y los "grandes" discursos respecto de las grandes cuestiones teóricas y epistemológicas.

Antes de terminar, debo solicitar la indulgencia de los lectores con uno de los efectos, sin duda alguna muy irritante, del género de la entrevista: aquel que le sirve de objeto es puesto en cuestión, esto es, *sur la sellette*, como decimos en francés; se vuelve el foco de todas las miradas y, por ende, resulta inevitablemente expuesto a las tentaciones de la arrogancia y la autocomplacencia. Aseveraciones abruptas, pronunciamientos perentorios y declaraciones simplificadoras son la contrapartida, inevitable tal vez, de la libertad que brinda la situación del diálogo. Si esto me ha llevado a confesar o traicionar algunas de las debilidades que subyacen a muchas de mis elecciones científicas, habrá logrado su propósito.

Me gustaría extender un cálido agradecimiento a los estudiantes que participaron del seminario inicial en la Universidad de Chicago, entre ellos Daniel Breslau, Josh Breslau, Carla Hess, Steve Hughes, Matthew Lawson, Chin See Ming, Janet Morford, Lori Sparzo, Rebecca Tolen, Daniel Wolk y Eunhee Kim Ti.

Prefacio de Loïc Wacquant

Este libro probablemente desconcierte a los consumidores de productos teóricos estandarizados y decepcione a los lectores que busquen apresurados una traducción simplificada y matemática de los escritos de Bourdieu, un "manual de bourdieismo elemental". No encierra un compendio total de su sociología ni una exégesis punto por punto de su estructura conceptual; no es tampoco un libro de lectura ni un ejercicio de construcción de (meta)teoría. Intenta, más bien, proporcionar las claves de la lógica interna y la economía general de la obra de Bourdieu, explicando los *principios que subyacen a su práctica científica.*

La premisa de *Una invitación a la sociología reflexiva* es que la significación duradera de la empresa de Bourdieu no reside en los conceptos individuales, las teorías sustantivas, las prescripciones metodológicas o las observaciones empíricas que él ofrece tanto como en la manera en que los produce, utiliza y

relaciona. Para adoptar una expresión que le es cara, es el *modus operandi* de la sociología de Bourdieu, no su *opus operatum*, lo que mejor define su originalidad. El propósito de este libro, que sirvió de base a su peculiar arquitectura, es permitir el acceso a una "mente en acción", ejemplificando lo que Weber (1949: p.41) llamaría "los hábitos convencionales" de Pierre Bourdieu como "investigador y maestro del pensar de una manera particular".

La forma del libro —una "publicación oral"[1] consistente en un diálogo temático y una introducción oral a un seminario de investigación— fue confeccionada para satisfacer tal propósito. Como medio de comunicación académica, la entrevista tiene una serie de desventajas bien conocidas.[2] Corre el riesgo de conceder a lo efímero el estatuto de lo impreso, o de permitir la evasión, el sofisma y la fácil inversión de las preguntas. No obstante, si las partes convienen hacer el esfuerzo de evitar tales riesgos, la forma de la entrevista presenta también ventajas únicas. En principio, posibilita enunciar formulaciones provisionales, mostrar distintas perspectivas de un mismo asunto y ensayar múltiples usos de un mismo concepto que puedan servir de puente a una comprensión más compleja y diferenciada de su propósito y significado. Por otra parte, favorece acercamientos, paralelos y contraposiciones rápidos, sugerentes y

[1] Merton (1980: p.3) defiende el valor cognitivo de la "publicación oral en forma de conferencias, seminarios, laboratorios de enseñanza, talleres y procedimientos afines."

[2] La entrevista es más común en el universo académico francés, al menos en su modalidad biográfica, que en el campo sociológico estadounidense, donde los cánones (positivistas) de censura científica reprimen fuertemente la autointerrogación y los medios presuntamente más "literarios" de presentación académica (véase Wacquant 1989c). Por mencionar algunos, Raymond Aron (1981), Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss y Eribon 1991) y Georges Dumézil (1987) han publicado autorretratos intelectuales. En inglés, Foucault (1977b, 1980, 1988) y Habermas (1986) han discutido sus obras en forma de entrevistas. El mismo Bourdieu (1980b, 1987a) ha publicado dos colecciones de escritos que incluyen una cantidad de entrevistas y presentaciones orales.

eficaces entre dominios de objetos y operaciones sobre ellos que la organización normal del trabajo científico tiende a desmembrar y mantener separados; algo que resulta particularmente fructífero cuando el pensamiento en cuestión abarca problemáticas empíricas y recala en tradiciones intelectuales tan dispares y distantes como lo hace el de Bourdieu. Al romper, además, con el molde didáctico, autorizado o autoritario del monólogo académico estándar (el *macros logos* del sofista de Platón), la entrevista permite la intervención de la otredad, de la crítica y por tanto de lo dialógico en el corazón mismo del texto: fuerza al pensador a reaccionar al pensamiento de los demás, materializados en el entrevistador (con quien el lector puede identificarse cuando sus preguntas coincidan con aquellas que a él o ella le gustaría plantear), obligándolo a desechar la posibilidad de encerrarse a sí mismo dentro de un lenguaje históricamente delimitado y de una tradición intelectual dada para situarse en un espacio semántico más amplio. Por último, el diálogo abre al lector la experiencia del proceso mental que llevó al autor a tomar determinadas posiciones, por lo que resulta sumamente apto para apresar un método sociológico *in actu*. En suma: una entrevista analítica hace temblar la posición de autoridad del autor como así también la posición pasiva del lector, llamando la atención sobre el modo de la indagación en sí y habilitándolos a comunicarse libres de la censura que impregna las formas convencionales de interacción académica.

Más que una suma o un sumario, entonces, el presente volumen es una *invitación* a (re)pensar a Bourdieu pensando junto con él. Esto significa que "se supone que ha de ser leído, no estudiado", para robar una línea de la primera página de *An invitation to Sociology* de Peter Berger (1966:p.7). "Esboza el mundo al que el lector está siendo invitado, pero queda claro que este último tendrá que ir más allá del libro si decide tomar la invitación en serio." Se trata de un trampolín a la obra de Bourdieu que servirá principalmente como guía a sus otros escritos y "caja de herramientas" (Wittgenstein) para plantear y resolver problemas sociológicos.

Una invitación a la sociología reflexiva se divide en tres partes independientes que se complementan entre sí: la primera es exegética y la segunda ante todo analítica, mientras que la tercera se desarrolla a partir de los problemas más concretos del trabajo sociológico.

La primera parte ofrece claves de la economía general y la lógica interna de la obra de Bourdieu, delineando los contornos de su paisaje intelectual y la estructura de su teoría del conocimiento, las prácticas y la sociedad. Disecciono en ella la estrategia que Bourdieu propone para vencer la antinomia entre objetivismo y subjetivismo —física social y fenomenología social— y construir una antropología generativa del poder (simbólico) y de sus múltiples formas y mecanismos. Haciendo hincapié en su rechazo de la dualidad individuo/sociedad, explico el relacionalismo metodológico que da forma a su conceptualización de la dialéctica de las estructuras sociales y cognitivas, y que es el anclaje de su comprensión de los lazos entre la teoría social y la investigación. Concluyo resaltando lo distintivo de la concepción que propone Bourdieu de la "reflexividad epistémica", mostrando su conexión interna con sus perspectivas acerca de la razón, la ética y la política (en pocas palabras, la idea reguladora de la misión intelectual que subyace a su práctica).

La segunda parte, el Seminario de Chicago, consiste en un *diálogo construido* en que Pierre Bourdieu clarifica el impulso de conjunto de su práctica teórica y de investigación, y reflexiona sobre esa práctica en términos francos y accesibles. Las diversas secciones pasan revista a los principales resultados de sus investigaciones publicadas durante los años ochenta y resaltan cierto número de *desplazamientos epistémicos* de su obra: entre otros, de la sociología de lo académico a la sociología del ojo sociológico, de la estructura al campo, de la norma y la regla a la estrategia y el habitus, del interés y la racionalidad a la *illusio* y el "sentido práctico", del lenguaje y la cultura al poder simbólico y de una concepción trascendental de la razón científica a otra historicista, que apunta a poner en funcionamiento

los instrumentos de la ciencia social para una política de la libertad intelectual. En conjunto, clarifican los asuntos centrales de Bourdieu, su visión de las relaciones de la sociología con la filosofía, la economía, la historia y la política, así como las peculiares exigencias e intenciones de su aventura intelectual.

Esta entrevista está basada en una serie de discusiones con Pierre Bourdieu, mantenidas en francés y en inglés a lo largo de un período de tres años en Chicago y París. Su núcleo proviene de los comentarios hechos por Bourdieu en respuesta a los participantes de un seminario para graduados dedicado a Pierre Bourdieu, un grupo interdisciplinario de estudiantes de doctorado de la Universidad de Chicago que estudió su obra durante el trimestre invernal de 1987/88. Estos comentarios iniciales fueron metódicamente ampliados y complementados mediante intercambios escritos que edité (y en parte reescribí) para unificar el texto.

Al articular las preguntas y temas que organizan este diálogo, busqué desenmarañar los nodos conceptuales y teóricos de la sociología de Bourdieu así como también plantear las objeciones y críticas que ha recibido de sus lectores extranjeros. La entrevista fue diseñada además para hacer dialogar las propuestas fundamentales de Bourdieu con las posiciones y asuntos predominantes en la ciencia social angloamericana. Conforman el extenso subtexto de las notas al pie elaboraciones, salvedades, ilustraciones y referencias clave a sus otros escritos (en especial, a su obra posterior a *La distinción*, mucha de la cual se halla aún sin traducir), redactadas por mí.

La tercera y última parte, el Seminario de París, es una transcripción ligeramente editada de la presentación introductoria que Pierre Bourdieu hiciera a su seminario de investigación para graduados en la École des hautes études en sciences sociales en la primavera de 1988. Este seminario anual reúne entre veinte y treinta estudiantes e investigadores de distintas disciplinas (de allí, en este caso, las frecuentes referencias a la lingüística y la historia), entre los que se cuenta un fuerte contingente de académicos extranjeros que cada año llega a París

para estudiar y trabajar con Pierre Bourdieu. Antiguos miembros del seminario presentan regularmente sus investigaciones y se desempeñan como mentores informales de los participantes novatos.

En su seminario, Bourdieu no busca inculcar una teoría definida o un conjunto limitado de conceptos sino una *disposición generalizada a la invención sociológica.* Lo lleva a cabo invirtiendo el orden comúnmente aceptado de la pedagogía: su enseñanza retrocede de la práctica a la axiomática y de la aplicación a los principios, ilustrando las reglas epistemológicas fundamentales que gobiernan la construcción de objetos sociológicos en el mismísimo movimiento mediante el cual los discute.[3] Para contrarrestar el sesgo intelectual inherente a la situación de entrenamiento académico (y en armonía con su filosofía antiintelectualista de la práctica), avanza paulatinamente desde la comprensión práctica hacia el dominio discursivo de los principios de la razón sociológica. Bourdieu defiende y adopta una pedagogía total y autorreferencial que rechaza tenazmente la fragmentación de las operaciones teóricas y de investigación en actividades y territorios aislados cuya separación sólo sirve para reproducir la actualmente aceptada —y forzada— división del trabajo científico.

Mientras que mi papel como interlocutor y editor fue muy activo en la segunda parte del libro, en la tercera me mantuve fiel al original para preservar la conexión orgánica que existe entre el estilo expositivo de Bourdieu y la sustancia de su práctica pedagógica. Del original francés se hicieron sólo modificaciones menores tendientes a reproducir la postura científica de conjunto que Bourdieu busca transmitir a través de su propia disposición oral (y moral), y también para dar al lector

[3] Este movimiento es inverso al efectuado en *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973, traducido al inglés en 1991), un libro que de muchas maneras el presente volumen complementa y revisa (véase en tal sentido las observaciones de Bourdieu en el posfacio a *El oficio de sociólogo*).

la experiencia más directa posible de su enseñanza. A lo largo del libro, el término *sociólogo* se emplea para referirse genéricamente a las diversas especialidades de la ciencia social.

Una de las marcas de una manera de pensar genuinamente nueva, es decir, *generativa*, es su capacidad no sólo de trascender el contexto intelectual y el terreno empírico circunscriptos en su enunciación inicial, dando pie a proposiciones novedosas, sino también la de pensarse a sí misma e incluso *pensarse en voz alta*. La obra de Bourdieu no está libre de contradicciones, intersticios, tensiones, perplejidades y cuestiones no resueltas, muchos de los cuales son abiertamente reconocidos, y en ocasiones tal vez acentuados, en las páginas que siguen. De lo que está libre su obra, en todo caso, es de cualquier urgencia por *normalizar el* pensamiento sociológico.

Pierre Bourdieu es visceralmente contrario a la dogmatización del pensamiento que allana el camino a las ortodoxias intelectuales. Una sociología reflexiva que busca "realizar la diseminación de armas de defensa contra la dominación simbólica" (Bourdieu 1980b: p.13) no puede, so pena de autodestrucción, reclamar un cierre del pensamiento. De allí que una invitación a pensar con Bourdieu es necesariamente una invitación a pensar más allá de Bourdieu, y contra él si fuera preciso. Este libro habrá alcanzado su objetivo, entonces, si sirve como *herramienta de trabajo* que los lectores adapten a los propósitos de su propio análisis concreto. Lo que significa que no deberían temer, al decir de Foucault (1980: 53-54) consustanciado con el pensamiento de Nietzsche, "utilizarlo, deformarlo, hacerlo gemir y protestar."



El propósito de la sociología reflexiva

(Seminario de Chicago)

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant

Si tuviese que "resumir" a Wittgenstein, diría: Hizo del cambio del yo el prerrequisito de todos los cambios.

Daniel Oster, *Dans l'intervalle*

1. La sociología como socioanálisis

Loïc Wacquant: Comencemos con Homo academicus *(Bourdieu 1988a), ya que es una obra que en muchos sentidos se encuentra en el epicentro de su proyecto sociológico (Wacquant 1990a; pp. 678-79). En ella, usted ofrece tanto una sociología empírica de la institución académica como un análisis de las dificultades y perplejidades epistemológicas implicadas en el análisis del propio universo. Podría pensarse que le resultó fácil escribir dicho libro, ya que trata acerca de los intelectuales franceses, mundo donde ha sido actor, y uno central, a lo largo de casi tres décadas. Ahora bien, muy por el contrario, de todos sus estudios* Homo academicus *parece ser el que más le costó en términos de tiempo, pensamiento, escritura y trabajo de investigación, como así también (y a mí me parece revelador) en términos de ansiedad: usted menciona en el prefacio su aprensión acerca de publicar un libro así, y dedica íntegramente el capítulo inicial a precaver, y*

precaverse, contra una gran variedad de lecturas equivocadas. ¿Por qué tanta dificultad?

Pierre Bourdieu: Es verdad que *Homo academicus* es un libro que guardé por largo tiempo en mis archivos porque temía que se me escapase y fuese leído de un modo opuesto a sus intenciones profundas, es decir, como un panfleto o como un instrumento de autoflagelación.[1] Se corre siempre el gran peligro de perder el control de lo que uno escribe. Todo el mundo lo ha repetido desde la Séptima Epístola de Platón, pero este libro planteó problemas especiales en el momento de su publicación. Yo estaba sobrepasado por el temor de que los intereses de mis lectores —entre los que, dado lo que escribo, se cuenta una amplia mayoría de académicos— fuesen tan fuertes que todo el trabajo que yo había realizado para evitar esta clase de lectura espontánea quedase anulado, y que la gente rebajara al nivel de disputas dentro del campo académico un análisis cuyo propósito es objetivar esta competencia y, por tanto, dar al lector cierto dominio sobre ella.

Homo academicus es un libro peculiar que acompaña el trabajo ordinario requerido por la objetivación científica de un trabajo —trabajo en el sentido psicoanalítico— sobre el sujeto de la objetivación. Al trabajar sobre dicho objeto, uno debe recordar constantemente que el sujeto mismo de la objetivación está siendo objetivado: los más rigurosos y brutales análisis objetivadores están escritos con una aguda conciencia del hecho de que se aplican a quien los está escribiendo. Y con el conocimiento, además, de que muchos de aquellos a los que involucra

[1] Reflexionando acerca de *Homo academicus* poco después de su publicación, Bourdieu (1987a: p. 116 [en español: p. 101]) escribe con rara emoción: "La sociología es un instrumento de autoanálisis extremadamente poderoso que permite a uno comprender mejor lo que es, dándole una comprensión de sus propias condiciones sociales de producción y de la posición que ocupa en el mundo social. [...] Se sigue que este libro llama a una cierta forma de lectura. No se trata de leerlo como un panfleto ni de hacer de él un uso autopunitivo. [...] si mi libro fuese leído como un panfleto, me resultaría detestable y preferiría mejor que se lo quemara."

no pensarán ni por un momento que el autor de esta o aquella frase "cruel" los padece a la par de ellos.[2] En consecuencia, denunciarán como crueldad gratuita lo que es en realidad un *trabajo de anamnesis*, un socioanálisis. (Aquí tengo en mente muchos pasajes que me distanciaron de algunos de mis mejores amigos. He tenido —pienso que esto no es de significación meramente anecdótica— encuentros muy dramáticos con colegas que percibieron de manera muy precisa la violencia de la objetivación pero que vieron una contradicción en el hecho de que yo pudiese objetivar sin pensar en mí mismo, cosa que por supuesto yo estaba haciendo todo el tiempo.)

En el prefacio a la edición inglesa, yo propongo como factor más importante para explicar y comprender la especificidad de los filósofos franceses (Foucault, Derrida, etc.) en la escena intelectual mundial el hecho de que la mayoría de ellos, si no todos, se han visto en esa posición tan extraña de transformar una necesidad mundana en una virtud intelectual, de convertir el destino colectivo de una generación en una opción electiva. Obligados a la simple reproducción del sistema académico en virtud de su éxito académico, que los condujo a posiciones dominantes dentro del sistema, experimentaron el colapso del sistema escolar debajo de sus mismos pies y, tras el movimiento de Mayo del 68 y la consiguiente transformación de la universidad francesa, vieron y vivieron las posiciones dominantes como insostenibles, insoportables. Se vieron llevados, por tanto, a una especie de disposición antiinstitucional[3] que tiene sus raíces, al menos en parte, en su relación con la universidad en

[2] Esto ha sido agudamente advertido por Bennett Berger (1989: p. 190): "La constante reflexividad del estilo de Bourdieu es un recordatorio permanente a los lectores de que él está sometido a la misma relación entre posición, disposición y predisposición que cualquier otro: es también una invitación que él formula a los críticos para que descubran las distorsiones creadas por estas relaciones."

[3] La complejidad, fuerza y multivalencia de esta disposición está ampliamente documentada en el caso de Foucault en la hábil biografía del filósofo francés escrita por Didier Eribon (1991).

tanto que institución. Dada mi trayectoria y posición, no puedo negar que yo comparto este ánimo antiinstitucional. Estoy bien situado, entonces, para saber que cualquier análisis que nos lleve a descubrir los determinantes sociales de una postura que tiende a experimentarse como una elección discrecional y libremente alcanzada, o incluso como una ruptura más o menos "heroica", debe resultar hasta cierto grado desagradable o irritante.

Esta familiaridad originaria con el universo que usted estudia ha sido entonces una ventaja pero, en otro nivel, también un obstáculo a superar. ¿Es por eso que basa su trabajo en una batería de datos tan vasta (el mero listado de las fuentes requiere varios apéndices) y no obstante sólo despliega una pequeña porción de ellos?

Ciertamente es un libro ascético con respecto al uso de los datos y a la escritura. Hay ante todo una ascesis en la retórica de la presentación de datos. Hay una cantidad de cosas de las que un análisis de mi trayectoria intelectual[4] daría cuenta muy bien, tales como una especie de aristocratismo que debo al hecho de haber seguido una de las trayectorias más altas del sistema educativo francés, haberme formado inicialmente como filósofo, etc. (Esto explica por qué mi "colegio invisible" se encuentra en parte entre filósofos, y por qué cierta forma de exhibicionismo positivista me está sin duda inconscientemente vedada por pedestre.) Dicho esto, es verdad que tal vez nunca haya manejado tantos datos como para ese libro. Esto no siempre es reconocido fácilmente en Inglaterra y Estados Unidos,[5]

[4] Véase la recapitulación de primera mano de sus experiencias intelectuales hecha por Bourdieu en su entrevista con Honneth, Kocyba y Schwibs (1986) y en Bourdieu 1987a, 1987e. Por su visión del campo intelectual francés a partir de la Segunda Guerra, consúltese Bourdieu y Passeron 1967, Bourdieu 1987e y 1991a, y el prefacio a *Homo academicus*.

[5] Este comentario sobre *La distinción* formulado por Anthony Giddens (1986b: pp. 302-3), cuya reputación, paradójicamente, no anida en su trabajo empírico, es indicativa de esta reacción: "Aunque se encuentra bastante alejado de lo que los sociólogos anglosajones considerarían un informe de

sin duda en nombre de una definición positivista de los datos y de su utilización, que identifica erróneamente ciencia con exhibicionismo de datos y procedimientos, allí donde sería más aconsejable desplegar las condiciones de construcción del análisis de dichos datos.

Segundo, hay una ascesis en el nivel de la escritura. Escribí un considerable número de páginas que podrían haberme granjeado un escándalo público, por ser ligeramente polémicas y cáusticas, que terminé descartando precisamente porque habrían estimulado una regresión a la visión ordinaria (es decir, polémica) del campo.[6] Yo añadiría que la presentación científica de un análisis sociológico en profundidad de esta clase plantea complejas cuestiones de escritura. Uno necesitaría inventar un lenguaje completamente nuevo para tratar de captar al mismo tiempo lo sensible y lo inteligible, el percepto y el concepto. (El periódico que editamos en el Centro para la Sociología Europea, *Actes de la recherche sciences sociales,* ha sido un laboratorio para experimentar con ese tipo de nueva modalidad de expresión sociológica apta para transmitir un *ojo*: el principio de pertinencia que constituye una ciencia.)[7] Mi deseo es

investigación respetable, se conforma no obstante de una extensa investigación empírica acerca de los hábitos y actitudes de diferentes clases sociales en Francia. Más de mil individuos fueron de hecho entrevistados con bastante detalle." Murphy (1983: p. 40) es más brutalmente despectivo en su apreciación, llegando a aseverar que el esfuerzo de Bourdieu "por desacreditar a la sociología empírica [¿?] lo ha conducido a una profunda ignorancia de los métodos de documentación sistemática y a la documentación nada convincente de sus propias ideas", una ignorancia que él atribuye a un presunto "vago humanismo antipositivista" de Bourdieu.

[6] El paradigma (en el sentido platónico de caso ejemplar) de estas opiniones parciales, interesadas y por ende polémicas sobre el campo académico lo ofrece la diatriba de Ferry y Renault (1990), *Lapensée 68*, en lo que concierne a Francia, y el lamento de Jacoby, *The IMSI Intelleduals* (1987), respecto de los Estados Unidos. (Véase Wacquant 1990a para una discusión ulterior de este punto.)

[7] *Actes de la recherche en sciences sociales,* que publica un amplio espectro de formatos de escritura, desde artículos pulidos hasta avances "crudos" de investigación, se adapta a diferentes estilos, medidas y tipografías, y hace un amplio uso de imágenes, facsímiles o documentos primarios, tomados de notas de campo y entrevistas, junto con cuadros estadísticos y gráficos. Las

crear un lenguaje que permitiera a los productores de discurso en el mundo social escapar a la alternativa mortal entre el seco distanciamiento objetivista de los informes científicos y la participación más experimentalmente sensible de las formas literarias. En *Homo academicus* quise hacer lo mismo que intenté en *La distinción*, esto es, crear un "montaje discursivo"[8] que le

innovaciones tipográficas, retóricas y estilísticas del periódico parten de la premisa de que la sustancia y la forma de una sociología reflexiva están íntimamente ligadas, y que el modo en que se elabora un objeto sociológico es al menos tan importante como el resultado final del proceso de investigación. Como el mismo nombre del periódico lo indica, las "actas de la investigación" importan tanto, si no más, que el producto terminado. "Una ciencia social que [toma] por objeto formas sociales y formalismos sociales debe reproducir en la presentación de sus resultados la operación de desacralización que le permitió producirlos. Aquí encontramos la que sin duda es una de las especificidades de la ciencia social: alcanzados por encima y en contra de los mecanismos sociales de disimulación, sus logros pueden conformar una práctica individual o colectiva sólo si su difusión tiene éxito en escapar, aunque sea tan sólo parcialmente, a las leyes que regulan todo discurso sobre el mundo social. Comunicar, en este caso, es ofrecer, cada vez que sea posible, los medios para replicar, práctica y no sólo verbalmente, las operaciones que hicieron posible la conquista de la verdad de las prácticas. Al tener que proporcionar instrumentos de percepción y hechos que sólo pueden ser captados mediante esos instrumentos, la ciencia social no sólo debe demostrar (*démontrer*) sino también designar y exhibir (*montrer*)" (Pierre Bourdieu, sin título, introducción editorial a la edición inaugural de 1975 [nº 1, p. 2]). El ágil formato del periódico ayuda a explicar su circulación de más de 8.000 ejemplares —la más amplia entre todas las publicaciones de ciencia social en lengua francesa— cuyo alcance va mucho más allá de los confines de la academia.

[8] Esto sólo es plenamente visible en la edición original de *La distináón* publicada por Éditions de Minuit en 1979 [que reproduce la edición en español de Taurus, 1988]; por razones de costo y convenciones estilísticas, la traducción al inglés reproduce sólo de manera muy parcial la diagramación del volumen original francés. Barnard (1990: p. 81) ha señalado, en su estudio "Bourdieu and Ethnography", que *La distinción* está "'colmado de la maquinaria de la sociología 'dura': gráficos, cuadros, monitoreo, entrevistas y mapas' (Warner). Pero el libro contiene también extractos de revistas, fotografías y datos obtenidos mediante la participación en el medio ambiente descripto. Además, en este libro como en ningún otro, todos estos elementos están fusionados en una totalidad, de modo que no se da ninguna prioridad a un modo de producción textual por encima de otro. Si esto es etnografía —y sin duda contiene elementos que no podrían ser pensados como ninguna otra cosa [...]— es por cierto una etnografía de una especie enteramente nueva".

permita a uno ofrecer al mismo tiempo la visión científica y la intuición inmediata que esta visión explica pero que también suele excluir. Pero esto habría producido un efecto de *"pinning"* o de etiquetamiento, habría dado una violencia tal a mi análisis, que tuve que renunciar a la idea.

En realidad, uno de los problemas centrales de una sociología del ambiente intelectual es que los intelectuales son, como todos los agentes sociales, "sociólogos espontáneos" particularmente habilidosos para objetivar a otros. Siendo profesionales del discurso y la explicación, no obstante, los intelectuales tienen una capacidad muy superior a la del promedio para transformar su sociología espontánea, esto es, su visión interesada del mundo social, en una sociología aparentemente científica.

En Homo academicus *usted ofrece una sociología de su propio universo intelectual. Sin embargo, su objetivo no es escribir una simple monografía sobre la universidad francesa y su facultad, sino establecer un punto mucho más fundamental acerca del método sociológico.*

Cuando comencé este estudio a mediados de los sesenta —un tiempo en que la crisis de la institución académica que llegaría a su climax con el movimiento estudiantil del 68 era rampante pero todavía no tan aguda como para que la resistencia al "poder" académico se hubiese tornado abierta—, mi intención fue la de llevar adelante una especie de *test sociológico sobre la práctica sociológica en sí.* Quería demostrar que, contrariamente a lo que sostienen quienes pretenden socavar el conocimiento sociológico o buscan descalificar a la sociología como ciencia sobre la base de que los sociólogos adoptan necesariamente un punto de vista sociológicamente determinado sobre el mundo social, la sociología puede escapar hasta cierto punto de este círculo histórico, delineando su conocimiento del universo social en el que la ciencia social es producida para controlar los efectos de los determinismos que operan en este universo y, al mismo tiempo, referirse a los mismos sociólogos.

En ese estudio, persigo una doble meta y construyo un doble objeto. Primero, el objeto evidente constituido por la

universidad francesa en tanto que institución, que requiere un análisis de su estructura y funcionamiento, de las diversas especies de poder que operan en este universo, de las trayectorias y agentes que llegan a tomar posiciones en él, de la visión "profesoral" del mundo, etc.; y, segundo, el objeto más profundo: el retorno reflexivo implicado en objetivar una institución socialmente reconocida como fundada para reclamar objetividad y universalidad para sus propias objetivaciones.

Este recurso —utilizar la universidad, esto es, situar su propia vida profesional como pretexto para estudiar la mirada sociológica— ya lo había utilizado usted antes, cuando llevó adelante, a principios de los sesenta, una investigación de las prácticas matrimoniales en su propio pueblo en el sudoeste de Francia (Bourdieu 1962b, 1962c, 1977b) después de completar un proyecto similar entre los campesinos argelinos (Bourdieu 1972, 1990a: pp.147-161).

Sí. *Homo academicus* representa la culminación, al menos en un sentido biográfico, de un "experimento epistemológico" muy autoconsciente que comencé a principios de los sesenta, cuando me aboqué a aplicar a mi universo más familiar los métodos de investigación que previamente había usado para descubrir la lógica de las relaciones de parentesco en un universo ajeno, el de los campesinos y trabajadores argelinos.

La idea detrás de esta búsqueda fue la de dar vuelta la relación natural del observador hacia su universo de estudio, volver lo mundano exótico y lo exótico mundano para hacer explícito lo que en ambos casos se da por sentado, y ofrecer una vindicación práctica de la posibilidad de una objetivación sociológica completa del objeto *y* de la relación del sujeto con el objeto, lo que yo llamo *objetivación participante*.[9] Pero terminé

[9] "La objetivación tiene una oportunidad de ser exitosa sólo cuando implica la objetivación del punto de vista del cual procede. En suma, sólo las alternativas acostumbradas de la 'observación participante', esta inmersión necesariamente mistificada, y el objetivismo de la mirada absoluta nos impiden percibir la posibilidad y la necesidad de la *objetivación participante*. [...] La sociología más

poniéndome a mí mismo en una situación imposible. De hecho, resultó particularmente difícil, si no imposible, objetivar plenamente sin objetivar los intereses que yo pudiera tener en objetivar a otros, sin llamarme a mí mismo a resistir a la tentación que sin duda es inherente a la posición del sociólogo de arrogarse el punto de vista absoluto sobre el objeto de estudio (en este caso asumir una especie de poder intelectual sobre el campo intelectual). Así que para llevar este estudio a un resultado exitoso y publicarlo, tuve que descubrir la verdad profunda de este mundo, es decir, que todos en él luchan por hacer lo que el sociólogo está tentado a hacer. Tuve que objetivar esta tentación y, más precisamente, objetivar la forma que pudo tomar en un determinado momento en el sociólogo Pierre Bourdieu.

A lo largo de su obra, usted ha enfatizado la necesidad de un retorno reflexivo sobre el sociólogo y sobre su universo de producción. Usted insiste en que no se trata de una forma de narcisismo intelectual sino que tiene consecuencias científicas reales.

De hecho, yo creo que *la sociología de la sociología es una dimensión fundamental de la epistemología sociológica*. Lejos de ser una especialidad entre muchas otras, es el prerrequisito necesario de cualquier práctica sociológica rigurosa. En mi opinión, una de las principales fuentes de error en las ciencias sociales reside en una relación con el objeto fuera de control que desemboca en la proyección de esta relación sobre el objeto. Lo que me desasosiega cuando leo algunos trabajos de sociólogos es que personas cuya profesión es objetivar el mundo social tan

crítica es aquella que presupone e implica la autocrítica más radical, y la objetivación de aquel o aquella que objetiva es tanto una precondición para —como un producto de— una objetivación completa: el sociólogo tiene una oportunidad de salir exitoso de este trabajo de objetivación sólo si, observador observado, somete a la objetivación no sólo todo lo que él es, sus propias condiciones sociales de producción y por lo tanto los 'límites de su espíritu', sino también su mismo trabajo de objetivación, los intereses ocultos que se invierten en él y los beneficios que promete" (Bourdieu 1978a: pp. 67-68).

raramente demuestren ser capaces de objetivarse a sí mismas, y que con tanta frecuencia no adviertan que aquello de lo que su discurso aparentemente científico habla no es el objeto sino su relación con el objeto.

Ahora bien, objetivar el punto de vista objetivador del sociólogo es algo que se lleva a cabo con mucha frecuencia, pero de una manera notablemene superficial, aunque aparentemente radical. Cuando decimos: "el sociólogo está inscripto en un contexto histórico", generalmente queremos decir el "sociólogo burgués" y lo dejamos ahí. Pero la objetivación de cualquier productor cultural exige más que señalar —y deplorar— el propio trasfondo y ubicación, la propia "raza" o género sexual. No se debe olvidar objetivar la propia posición en el universo de la producción cultural, en este caso el campo científico o académico. Uno de los aportes de *Homo academicus* es demostrar que, cuando llevamos a cabo objetivaciones al estilo Lukács (y después de él Lucien Goldman [1975], para tomar una de las formas más sofisticadas de este reduccionismo sociológico que es un verdadero lugar común), esto es, poner en correspondencia directa objetos culturales y clases o grupos sociales para o por los cuales se supone que son producidos (como cuando se dice que tal o cual forma de teatro inglés expresa "el dilema de una clase media ascendente"), cometemos lo que yo llamo *la falacia del cortocircuito* (Bourdieu 1988d). Al buscar establecer un vínculo directo entre términos muy distantes, omitimos la mediación crucial provista por el espacio relativamente autónomo del campo de producción cultural. Este subespacio es no obstante un espacio social con su propia lógica, en el cual los agentes compiten por un beneficio de una especie particular y persiguen intereses que pueden desinteresarse mucho de los beneficios en vigor en el universo social más amplio.

Pero detenerse en este estadio dejaría sin examinar el sesgo más esencial, cuyo principio no yace en la clase (ubicación) social ni en la posición específica del sociólogo en el campo de la producción cultural (y, por las mismas razones, su situación

en un espacio de posibles posturas teóricas, sustantivas y metodológicas), sino en las determinaciones invisibles inherentes a la postura intelectual en sí misma, en la mirada académica que él arroja sobre el mundo social. Tan pronto como analizamos (*theorein*) el mundo social, introducimos una desviación en nuestra percepción de éste, dado que para estudiarlo, para describirlo, para hablar de él, debemos retirarnos de él más o menos por completo. La desviación *teoricista* o *intelectualista* consiste en olvidarse de inscribir en la teoría del mundo social que construimos el hecho de que sea el producto de una mirada teórica, un "ojo contemplativo". Una sociología auténticamente reflexiva debe precaverse constantemente contra este epistemocentrismo, o este "etnocentrismo del científico", que consiste en ignorar todo lo que el analista inocula en su percepción del objeto en virtud del hecho de estar situado fuera del objeto, al que observa desde lejos y de arriba.[10] Así como el antropólogo que construye una genealogía mantiene una relación con el "parentesco" que está a mundos de distancia de la relación del jefe del clan cabila que debe resolver el problema totalmente práctico y urgente de encontrar una esposa apropiada para su hijo, el sociólogo que estudia el sistema educativo norteamericano, por ejemplo, tiene un "uso" para las escuelas que tiene muy poco en común con los de un padre qur busca encontrar una buena escuela para su hija.

[10] La noción de "falacia académica" se desarrolla extensamente en *El sentido práctico* (Bourdieu 1990a: libro I) y en "El punto de vista académico" (Bourdieu 1990e: p. 384): "Ignorar todo lo que el 'punto de vista académico' implica nos conduce a cometer el más grave error epistemológico en las ciencias sociales, es decir, aquel que consiste en poner a 'un experto dentro de la máquina', en pintar a todos los agentes sociales a imagen del científico (del razonar científico sobre la práctica humana y no del científico actuante, del científico en acción) o, más precisamente, poner los modelos que el científico debe construir para explicar las prácticas dentro de la conciencia de los agentes, hacer como si las construcciones que el científico debe producir para entender las prácticas, para dar cuenta de ellas, fueran los determinantes principales, la causa real de las prácticas."

La conclusión de esto no es que el conocimiento teórico no valga nada sino que debemos conocer sus límites y acompañar todas las explicaciones científicas con una explicación de los límites y limitaciones de las explicaciones científicas: el conocimiento teórico debe un gran número de sus propiedades más esenciales al hecho de que las condiciones en las cuales se produce no son las de la práctica.

En otras palabras, una adecuada ciencia de la sociedad debe construir teorías que contengan ellas mismas una teoría de la brecha entre la teoría y la práctica.

Precisamente. Un modelo adecuado de realidad debe tomar en cuenta la distancia entre la experiencia práctica de los agentes (que ignoran el modelo) y el modelo que permite a los mecanismos que describe funcionar con la inadvertida "complicidad" de los agentes. Y el caso de la universidad es una prueba cromatográfica para esta exigencia, pues todo allí nos inclina a cometer la falacia teoricista. Como cualquier universo social, el mundo académico es el lugar de una lucha acerca de la verdad del mundo académico y del mundo social en general. Apresuradamente, podemos decir que el mundo social es el lugar de luchas continuas por definir qué es el mundo social; pero el mundo académico tiene hoy esa peculiaridad de que sus veredictos y pronunciamientos están entre los socialmente más poderosos. En la academia, la gente lucha constantemente acerca de quién, en este universo, tiene socialmente el mandato, quien está autorizado a decir la verdad del mundo social (por ejemplo, a definir quién y qué es un delincuente o un "profesional", dónde yacen las fronteras de la clase trabajadora, si tal o cual grupo, región o nación existe y goza de derechos, etc.). Intervenir en ella como sociólogo conlleva la tentación de reclamar para sí el papel de árbitro neutral, de juez, para distribuir lo correcto y lo incorrecto.

Para decirlo de otro modo, la falacia intelectualista y teoricista sería la tentación por excelencia para alguien que, siendo sociólogo y por ende parte de la continua lucha sobre la verdad,

se pone a decir la verdad acerca de este mundo del cual es parte y de las perspectivas opuestas que en él se afirman. Esta tentación de aplastar a los propios rivales objetivándolos, que estuvo presente en cada instante durante la fase objetivista de esta investigación, está en las raíces de graves errores *técnicos*. Enfatizo lo *técnico* aquí para subrayar la diferencia entre trabajo científico y pura reflexión. Pues todo lo que acabo de decir se traduce en operaciones de investigación muy concretas: variables añadidas o suprimidas en los análisis de correspondencia, fuentes de datos reinterpretados o rechazados, nuevos criterios insertados en el análisis, etc. Cada indicador de notoriedad intelectual que utilizo requirió una enorme cantidad de trabajo de construcción porque, en un universo donde la identidad se forja en gran medida mediante estrategias simbólicas, y descansa en el análisis final de la creencia colectiva, la más mínima pieza de información tenía que ser independientemente verificada a partir de fuentes diversas.

El retorno sobre la relación genérica del analista con su objeto y sobre la ubicación particular que él ocupa en el espacio de la producción científica sería lo que distingue a esta clase de reflexividad que usted defiende de aquella por la que abogan Gouldner (1970), Garfinkel (1967; también Mehan y Wood 1975, Pollner 1991) o Bloor (1976).

Sí. Garfinkel se contenta con explicar disposiciones que son muy generales, universales en la medida en que están ligadas al estatuto del agente en tanto que sujeto cognoscente; en este sentido su reflexividad es estrictamente fenomenológica. En Gouldner, la reflexividad es más un eslogan pragmático que un verdadero programa de *trabajo*.[11] Lo que debe ser objetivado no es (sólo) el individuo que hace la investigación en su idiosincracia biográfica sino la posición que ocupa en el espacio académico y los sesgos implicados por el punto de

[11]Phillips (1988: p. 139) señala que "Gouldner mismo nunca ha seguido de ninguna forma sistemática su llamado a una sociología reflexiva, ni procedió a adoptar su propio consejo".

vista que adopta en virtud de estar *"off-side"* o "fuera del juego" (*horsjeu*). Lo que más se echa en falta en esta tradición norteamericana, sin duda por razones sociológicas muy definidas —entre ellas, puede destacarse el papel menor de la filosofía en el entrenamiento de los investigadores y una presencia más débil de una tradición política crítica—, es un análisis verdaderamente reflexivo y crítico de la institución académica y, en particular, de la institución sociológica, concebida no como un fin en sí mismo sino como la condición del progreso científico.

Yo creo que la forma de reflexividad por la que abogo es distintiva y paradojal por ser *fundamentalmente antinarcisista.* La reflexividad psicoanalítica es mejor tolerada y recibida porque si los mecanismos que nos hace descubrir son universales, también están ligados a una única historia: la relación con el padre es siempre una relación con un padre singular en una historia singular. Lo que hace a la ausencia de encanto, a la pesadumbre incluso, de la auténtica reflexividad sociológica es que nos hace descubrir cosas que son *genéricas,* compartidas, banales, lugares comunes. Ahora bien, en la tabla de valores intelectuales, no hay nada peor que lo común y lo promedio. Esto explica en gran medida la resistencia que la sociología, y en particular una sociología reflexiva no narcisista, encuentra entre los intelectuales.

Esto equivale a decir que la sociología de la sociología que yo propugno tiene poco en común con un retorno complaciente e intimista sobre la *persona* privada del sociólogo o la socióloga[12] o con una búsqueda de *Zeitgeist* intelectual que anime su trabajo, como es el caso con el análisis de Parsons que hace Gouldner (1970) en *La crisis de la sociología occidental.* Debo desligarme completamente, además, de la forma de "reflexividad" representada por esa especie de observación

[12] La distinción de Bourdieu (1988a: pp. 21-35) entre "individuo epistémico" e "individuo empírico" es pertinente aquí, así como lo es "La ilusión biográfica" (Bourdieu 1987c).

autofascinatoria de la escritura y los sentimientos del observador que recientemente se ha puesto de moda entre los antropólogos norteamericanos (por ejemplo, Marcus y Fisher 1986, Geertz 1987, Rosaldo 1989, Sanjek 1990) quienes, habiendo agotado aparentemente los encantos del trabajo de campo, se han puesto a hablar de ellos mismos en lugar de hablar de sus objetos de investigación. Cuando se vuelve un fin en sí mismo, esa denuncia falsamente radical de la escritura etnográfica como "poética y política" (Clifford y Marcus 1986) abre la puerta a una forma de relativismo nihilista ligeramente velada (de la clase que me temo subyace a varias versiones del "programa fuerte" de la sociología de la ciencia) que se erige como el polo opuesto a la ciencia social verdaderamente reflexiva.

De manera que hay un sesgo intelectualista inherente a la posición del científico social que observa desde afuera un universo en el que no está inmediatamente involucrado. Para usted, es esta relación intelectualista con el mundo —donde la relación escolástica entre el observador y su objeto reemplaza a la relación práctica con la práctica que tienen los agentes— la que debe ser objetivada para cumplir con los requerimientos de la reflexividad.

Ésta es una de las principales cosas que me separan de Garfinkel y la etnometodología. Admito que hay una experiencia primaria de lo social que, como mostraron Husserl y Schutz, descansa en una relación de creencia inmediata en la factibilidad del mundo que nos hace darlo por sentado. Este análisis es excelente como descripción, pero debemos ir más allá de la descripción y plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia dóxica. Debemos reconocer que la coincidencia entre las estructuras objetivas y las estructuras encarnadas que crea la ilusión de comprensión espontánea es un caso particular de la relación con el mundo, vale decir la relación originaria. Aquí la gran virtud de la experiencia etnológica es que nos hace inmediatamente conscientes de que dichas condiciones no se cumplen universalmente, como la fenomenología

podría hacernos creer cuando (sin advertirlo) unlversaliza una reflexión basada en el caso particular de nuestra relación indígena con la propia sociedad.

Yo agregaría, al pasar, que hay un positivismo de los etnometodólogos que, en su lucha contra el positivismo estadístico, han aceptado algunos de los presupuestos de sus oponentes, como cuando contraponen datos contra datos, grabaciones de video contra índices estadísticos. Esto nos recuerda que, como escribió Bachelard (1938: p.20), "de manera general, los obstáculos a la cultura científica siempre se presentan en forma de parejas". Contentarse con "grabaciones" significa ver superficialmente la cuestión de la construcción o delimitación (*découpage*) de la realidad (piénsese en la fotografía). Conlleva aceptar un concreto preconstruido que no necesariamente contiene en sí mismo los principios de su propia interpretación. A las interacciones entre un médico, un interno y una enfermera, por ejemplo, subyacen relaciones jerárquicas de poder que no siempre son visibles durante la interacción directamente observable.[13]

Pero esto no es todo. Debemos socializar de parte a parte el análisis fenomenológico de la doxa como una aceptación incontestable de nuestro mundo cotidiano, no simplemente para establecer que no es universalmente válido para todos los sujetos percipientes y actuantes, sino también para descubrir que, cuando se reconoce en ciertas posiciones sociales, entre los dominados en particular, representa la forma más radical de aceptación del mundo, la forma más absoluta de conservadurismo. No hay manera de adherir al orden establecido que sea más indivisa, más completa que esta relación infrapolítica con la evidencia dóxica; no hay manera más completa de encontrar condiciones naturales de existencia que sean chocantes para alguien socializado bajo otras condiciones y que no las capta

[13] Bourdieu se refiere a una investigación hecha por Aaron Cicourel (1985) sobre las interacciones discursivas y la lógica social de la diagnosis médica en un hospital.

por medio de las categorías de percepción modeladas por ese mundo.[14]

Sólo esto explica una buena cantidad de malentendidos entre los intelectuales y los trabajadores, allí donde estos últimos dan por sentadas y encuentran aceptables, incluso "naturales", condiciones de opresión y explotación que resultan enfermantes para "los de afuera"; lo que no excluye de ninguna manera formas prácticas de resistencia y una posible revuelta contra ellas (Bourdieu y otros 1963, Bourdieu 1980d y 1981c). Pero puede sostenerse que la mejor ilustración de la significación política de la doxa es la violencia simbólica ejercida sobre las mujeres.[15] Pienso en particular en esa especie de agorafobia socialmente constituida que lleva a las mujeres a excluirse a sí mismas de todo un espectro de actividades y ceremonias públicas de las que están estructuralmente excluidas (de acuerdo con las dicotomías público/varón versus privado/mujer), especialmente en el dominio de la política formal. O la que explica que puedan afrontar tales situaciones, al costo de una tensión extrema, sólo en proporción al esfuerzo que necesitan realizar para sobreponerse al reconocimiento de su exclusión inscripta profundamente en sus propios cuerpos (véase Bourdieu 1990i). Así, un análisis estrechamente fenomenológico o etnometodológico lleva a descuidar los fundamentos históricos de esta relación de coincidencia inmediata entre las estructuras objetivas y la supresión de su significación política, esto es, su despolitización.

[14] La relación doble (de condicionamiento por una parte, de estructuración por la otra) entre una posición en el espacio social y las categorías de percepción que vienen con él, y que tienden a duplicar su estructura, es ceñida por Bourdieu mediante la noción de "punto de vista como una visión tomada desde un punto" (véase Bourdieu 1988e, 1989d y 1988d, sobre "El punto de vista de Flaubert"; y 1989a: parte 1, pp. 19-81 en particular). Se lo discute con algún detalle más abajo.

[15] Sobre la violencia simbólica de género, véase Bourdieu 1990i y más abajo, sección 5.

2. Lo único y lo invariante

Homo academicus *trata exclusivamente sobre un caso particular en un momento particular: los académicos franceses en los años sesenta. ¿Cómo se generaliza el análisis que usted propone allí? Por ejemplo, ¿la estructura subyacente del universo académico francés puede encontrarse en otro país y en otro momento, digamos Estados Unidos en los noventa?*

Una de las metas del libro es mostrar que *la oposición entre lo universal y lo único, entre el análisis nomotético y la descripción ideográfica, es una antinomia falsa.* El modo relacional y analógico de razonar alentado por el concepto de campo nos permite captar la particularidad dentro de la generalidad y la generalidad dentro de la particularidad, haciendo posible ver el caso francés como un "caso particular de lo posible", como dice Bachelard (1949). Mejor aun, las propiedades históricas únicas del campo académico francés —su alto grado de centralización y unificación institucional, sus barreras de ingreso bien delimitadas— lo convierten en un terreno altamente propicio para descubrir algunas de las leyes universales que tendencialmente regulan el funcionamiento de los campos.

Se puede y se debe leer *Homo academicus* como un programa de investigación de *cualquier* campo académico. De hecho, por medio de una mera experimentación mental, el lector norteamericano (japonés, brasileño, etc.) puede hacer el trabajo de transposición y descubrir, a través del razonamiento homológico, un buen número de cosas sobre su propio universo profesional. Por supuesto, esto no es de ningún modo un sucedáneo de un estudio científico completo del campo científico norteamericano. Jugué con la idea de realizar ese estudio pocos años atrás; comencé a reunir datos y documentos durante una estadía previa en Estados Unidos. En aquel entonces, llegué incluso a pensar en reunir un equipo con algunos colegas norteamericanos para tratar de acumular todas las ventajas, las del dominio teórico de un

modelo comparativo y las de la familiaridad primaria con el universo a analizar. Creo que, en el caso norteamericano, semejante proyecto sería de alguna manera fácil, dado que existen allí series, mucho más elaboradas y fácilmente accesibles, de estadísticas anuales sobre los profesores, los diversos cuerpos de estudiantes y las universidades, particularmente sobre las jerarquías universitarias y los rankings de departamentos. (En el caso francés tuve que construir, a menudo desde cero, toda una batería de indicadores que no existían.) Pienso incluso que podría darse un primer paso muy valioso sobre la base de un análisis secundario de datos ya compilados.

Mi hipótesis es que encontraríamos las mismas oposiciones fundamentales, en particular entre el *capital académico,* vinculado al poder sobre los instrumentos de reproducción y el c*apital intelectual* vinculado al renombre científico, pero tal oposición aparecería expresada de distintas formas. ¿Sería más o menos pronunciada? ¿La capacidad de un poder académico desprovisto de fundamento científico para perpetuarse a sí mismo es mayor en Francia o en Estados Unidos? Sólo un estudio completo podría revelarnos la respuesta. Tal investigación podría dar además una respuesta empírica a la pregunta (planteada periódicamente, tanto por la sociología norteamericana del sistema universitario francés como por los usos franceses del modelo norteamericano como instrumento de crítica del sistema francés) acerca de si el sistema norteamericano, que se presenta a sí mismo como más competitivo y "meritocrático", es más favorable a la autonomía científica respecto de las fuerzas sociales que el sistema francés.

¿Esto no plantea también el problema de la relación de los académicos con el poder que sea?

También aquí necesitaríamos tener mediciones muy precisas de la relación de los académicos estadounidenses con las diversas instituciones que forman parte de lo que yo lla-

mo el "campo del poder".[16] En Francia, uno cuenta con indicadores como la pertenencia a comisiones administrativas oficiales, las juntas consultivas, los sindicatos, etc. En Estados Unidos, pienso que uno tendría que prestar atención a los paneles de científicos reconocidos, los informes especializados y sobre todo las grandes fundaciones filantrópicas e institutos de investigación política que juegan un papel crucial aunque generalmente oculto en la tarea de definir las direcciones generales de investigación. Al respecto, mi hipótesis sería que los lazos estructurales entre el campo universitario y el campo del poder son más fuertes en Estados Unidos. Por supuesto, habría que tomar en cuenta otra diferencia: la es-

[16] Sobre la noción de campo del poder, mediante la cual Pierre Bourdieu busca apartarse del molde sustancialista del concepto de "clase dominante", véase Bourdieu 1989a, especialmente pp. 373-427; Bourdieu y Wacquant 1991; y más abajo, en la parte 3, sección 2. Una definición preliminar podría ser la siguiente: "El campo del poder es un *campo de fuerzas* definido por la estructura del balance de fuerzas existente entre formas de poder, o entre diferentes especies de capital. Es también un *campo de luchas por el poder entre los detentares de diferentes formas de poder.* Se trata de un espacio de juego y competencia donde los agentes e instituciones sociales que poseen la suficiente cantidad de capital específico (económico y cultural en particular) para ocupar las posiciones dominantes dentro de sus respectivos campos [el campo económico, el campo de la administración pública superior o el Estado, el campo universitario y el campo intelectual] se enfrentan entre sí en estrategias que apuntan a preservar o transformar este balance de fuerzas. [...] Esta lucha por la imposición del principio dominante de dominación lleva, a cada momento, a un balance en el reparto de poder, esto es, a lo que yo llamo una *división del trabajo de dominación*. Es también una lucha por el principio legítimo de legitimación y por el modo legítimo de reproducción de los fundamentos de la dominación. Esto puede adoptar la forma de luchas reales, físicas (como en las "revoluciones palaciegas o las guerras de religión, por ejemplo) o de confrontaciones simbólicas (como en las discusiones sobre el ranking relativo de los *oratores,* sacerdotes, y los *bettatores,* caballeros, en la Europa medieval). [...] El campo del poder está organizado como una estructura quiásmica: la distribución de acuerdo con el principio dominante de jerarquización (capital económico) es inversamente simétrica a la distribución de acuerdo con el principio dominado de jerarquización (capital cultural)" (conferencia inédita, 'The Field of Power", Universidad de Wisconsin en Madison, abril de 1989).

pecificidad de la estructura misma del campo político estadounidense, caracterizado, de manera muy curiosa, por el federalismo, la multiplicación de (y los conflictos entre) diferentes niveles de procesos de decisión, la ausencia de partidos de izquierda y de una fuerte tradición sindicalista, el papel débil y debilitante de los "intelectuales públicos" (Gans 1989), y así sucesivamente.

Aquellos que desdeñan mis análisis a causa de su "francesidad" (cada vez que visito Estados Unidos, alguien me dice que "en la cultura de masas de Estados Unidos, el gusto no diferencia entre posiciones de clase")[17] no ven que lo verdaderamente importante en ellos no es tanto sus resultados sustantivos como el proceso por el cual se ha llegado a ellos. Las "teorías" son programas de investigación que no llaman a un "debate teórico" sino a una utilización práctica que las refute o generalice o, mejor aún, especifique y diferencie su pretensión de generalidad. Husserl enseñó que uno debe sumergirse en lo particular para encontrar en ello lo invariante. Y Koyré (1966), que asistió a las lecciones de Husserl, demostró que Galileo no tuvo que repetir el experimento del plano inclinado para comprender el fenómeno de la caída de los cuerpos. Un caso particular bien construido deja de ser un caso particular.

[17] La negación —o denegación— de las distinciones de clase en materia de cultura en Estados Unidos tiene un largo y distinguido *pedigree*, cuyas raíces se remontan a Tocqueville y se aceleran con la sacralización de las formas culturales de la clase alta durante el cambio de siglo (Levine 1988, DiMaggio 1991b). Así, Daniel Bell (citado en Gans 1975: p. 6) pudo escribir impunemente en 1970: "El arte [en tanto representación de la cultura de clase alta] se ha vuelto crecientemente autónomo, haciendo del artista un poderoso formador del gusto por derecho propio; la 'ubicación social' del individuo (su clase social u otra posición) ya no determina su estilo de vida ni sus valores. [...] Para la mayor parte de la sociedad [...] dicha proposición general puede ser cierta todavía. Pero se hace cada vez más evidente que, para una significativa proporción de la población, la relación de la posición social con el estilo cultural —particularmente si uno piensa en grandes magnitudes como la clase trabajadora, la clase media y la clase alta— ya no se sostiene." DiMaggio y Useem (1978) han puesto eficazmente tal opinión fuera de combate.

Otra crítica, planteada ya contra La distinción *por algunos de sus comentaristas ingleses y norteamericanos, es que los datos están fechados.*[18]

Uno de los propósitos del análisis es descubrir las *invariantes transhistóricas* o conjuntos de relaciones entre estructuras que persisten dentro de un período histórico claramente circunscripto pero relativamente largo. En tal caso, sí los datos tienen cinco o quince años importa muy poco. La prueba es que la principal oposición que emerge, dentro del espacio de las disciplinas académicas, entre la escuela de artes y ciencias por una parte y las escuelas de leyes y medicina no es otra que la vieja oposición, descrita ya por Kant en *El conflicto de las facultades,* entre las facultades que dependen directamente de los poderes temporales y deben su autoridad a una especie de delegación social y las facultades que se fundamentan a sí mismas y cuya autoridad se basa en la premisa de la cientificidad (típica de esta categoría es la facultad de ciencias).[19]

Otra prueba, tal vez la más sólida, de las proposiciones que sostengo en los dominios de la educación y el análisis del consumo cultural está dada por el hecho de que los sondeos llevados adelante con gran costo cada cuatro años por el Ministerio de Cultura de Francia confirman regularmente los hallazgos logra-

[18] Por ejemplo Hoffman 1986. Jenkins (1986: p.105) da una versión tan extrema de esta crítica que raya lo cómico: "La laguna de tiempo entre la recolección de datos y la publicación [...] vuelve al libro incomprensible para cualquiera que no sea un delicado arqueólogo cultural."

[19] En su último libro, *La noblesse d'État,* Bourdieu (1989a; también en Bourdieu y de Saint Martin 1987) emprende otra verificación experimental de la durabilidad de los campos al mostrar que la estructura del campo de las grandes *Ecoles* francesas, concebida como un conjunto de diferencias posicionales objetivas y distancias entre las escuelas de posgrado de élite, y entre ellas y las posiciones sociales de poder que conducen a ellas y a las que ellas conducen a su vez, ha permanecido notablemente constante, casi idéntica de hecho, durante el período de veinte años transcurrido desde 1968 hasta el presente, no obstante la espectacular proliferación de escuelas de negocios y la continua declinación de la universidad. Lo mismo ocurre con la posición y la estructura del subcampo del episcopado francés en el campo del poder durante el período 1930-1980 (Bourdieu y de Saint Martin 1982).

dos hace veinticinco años (para gran irritación de dicho Ministerio) por nuestros sondeos de la asistencia al museo, de la práctica de la fotografía o de las bellas artes, etc. Y rara vez pasa una semana sin que se publique un libro o un artículo que muestre que los mecanismos de reproducción de clase que yo describí en los sesenta, contra la representación dominante del momento (en particular el perdurable mito de Estados Unidos como el paraíso de la movilidad social), están vigentes en países tan distintos como Estados Unidos, Suecia y Japón (Bourdieu 1989c).[20] Todo esto parece sugerir que si Francia es una excepción, como se ha dicho con frecuencia en reacción contra mi obra, tal vez lo es sólo en la medida en que ha sido estudiada de una manera excepcional, es decir, inconformista.

Precisamente. Numerosos comentaristas de diversos credos (entre otros, Bidet 1979, DiMaggio 1979, Collins 1981a, Jenkins 1982, Sulkunen 1982, Connell 1983, Aronowitzy Giroux 1985, Wacquant 1987, Gartman 1991) han criticado sus modelos por ser excesivamente estáticos y "cerrados", dejando poco espacio para la resistencia, el cambio y la irrupción de la historia.[21] Homo academicus *da al menos una respuesta parcial con su análisis de una ruptura política y social, la protesta de Mayo del 68, que busca disolver la oposición entre reproducción y transformación, entre historia estructural e historia eventual.*[22]

[20] Por ejemplo, Collins 1979, Oakes 1985, Cookson y Persell 1985a y 1985b, Brint y Karabel 1989, Karabel 1986, Weis 1988 y Fine 1991 sobre Estados Unidos; Broady y Palme 1990 sobre Suecia; Miyajima y otros 1987 sobre Japón; Rupp y de Lange 1989 sobre los Países Bajos; y para un análisis histórico y comparativo más amplio, Detleff, Ringer y Simon 1987.

[21] Dos críticas representativas: Karabel y Hasley (1977: p.33) sostienen que la de Bourdieu "no es en absoluto, propiamente hablando, una teoría conflictiva de la educación, pues su esquema no deja ningún lugar para la resistencia de la clase trabajadora contra la hegemonía cultural de la burguesía"; Giroux (1983: p. 92) asevera que al sociólogo "la dominación de la clase trabajadora [...] se le presenta como parte de una pesadilla orwelliana que es tan irreversible como injusta".

[22] Esto es reconocido por Randall Collins (1989: p.463), quien previamente había mandado a Bourdieu a hacer los deberes por su falta de interés por el cambio histórico: "Con este análisis, Bourdieu hace un movimiento en

Gustosamente admito que mis escritos pueden contener argumentos y expresiones que tornan plausibles los sistemáticos errores de lectura que han sufrido. (Debo decir también con toda candidez que en muchos casos encuentro estas críticas llamativamente superficiales, y no puedo evitar pensar que aquellos que las han formulado han prestado más atención a los títulos de mis libros que al análisis real que éstos desarrollan.) Por añadidura al título de mi segundo libro sobre el sistema educativo, *La reproducción*, cuya brutal concisión ayudó a establecer una visión simplificada de mi visión de la historia, pienso que algunas fórmulas nacidas del deseo de romper con la ideología de la "escuela liberadora" pueden parecer inspiradas por lo que yo llamo el "funcionalismo del peor de los casos".[23] De hecho, he denunciado repetidamente tanto este funcionalismo pesimista como la deshistorización que deriva de un punto de vista estrictamente estructuralista (por ejemplo, Bourdieu 1968b, 1980b y 1987a: p. 56 en adelante). De manera similar, no veo cómo las relaciones de dominación, ya sea material o simbólica, podrían operar sin implicar, sin activar una resistencia. *Los dominados, en cualquier universo social, pueden ejercer siempre una cierta fuerza*, en tanto que pertenecer a un campo significa por definición ser capaz de producir efectos en él (aunque sólo sea para generar reacciones de exclusión por parte de aquellos que ocupan las posiciones dominantes).[24]

dirección a salvar una brecha en sus obras anteriores [... y] se coloca en el camino hacia un análisis más dinámico."

[23] O lo que John Elster (1990: p.113) llama una "sociodicea invertida" basada en "la presunción de que todo es para peor en el peor de los mundos posibles".

[24] Se ha vuelto costumbre de la sociología educativa, casi un rito, contraponer el modelo de la "reproducción estructural" de Bourdieu (por ejemplo, McLeod 1987, Wexler 1987, Connell 1983: p.151) a aproximaciones que resaltan —y a menudo celebran— la resistencia, la lucha y la "praxis creativa" de los dominados, posición que a menudo se atribuye a escritores asociados con el Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies —Richard Hoggart, Stuart Hall, Dick Hebdige, Paul Corrigan, Paul Willis, John Clarke, etc.— o a ciertas ramas del marxismo frankfurtiano. Foley (1989: p.138) señala que Willis "a menudo es celebrado aquí en Estados Unidos

La lógica del ajuste de las disposiciones a la posición nos permite entender cómo pueden los dominados exhibir más *sumisión* (y menos resistencia y subversión) que aquellos que los

por volver a someter a análisis la subjetividad, el voluntarismo, esto es, la gente, la heroica clase trabajadora. [...] Rescata el análisis de clase del determinismo estructural de los 'teóricos de la reproducción' como Bowles y Gintis (1976) y Bourdieu y Passeron (1977)".

Esta oposición representa muy mal tanto la posición de Bourdieu (como lo sostuve más arriba; véase también Thapan 1988, y Harker, Mahar y Wilkes 1990) como su relación con la escuela de Birmingham. En primer lugar, el marcado énfasis de Bourdieu en la "función conservadora" de la escolaridad proviene de su deseo de "torcer la vara en otra dirección", para usar una frase de Mao Tse Tung que él es afecto a citar con ánimo de provocación. Esto debe entenderse, vale decir, contra el telón de fondo del clima teórico de los sesenta, un clima sofocado por las ideas de logro, meritocracia y "fin de la ideología" (Bourdieu 1989c). Bourdieu elige deliberadamente enfatizar esas funciones y procesos que son menos visibles y cuya eficacia es en gran parte un efecto del estar ocultas a la vista (podría argumentarse incluso que esta inclinación es un principio científico autoconsciente que da forma a toda esta obra).

En segundo lugar, la resistencia activa por parte de los estudiantes puede entrar en connivencia, y a menudo lo hace, con la reproducción de clase y las jerarquías de género, tal como lo demuestra hermosamente Willis (1977) en su monografía sobre la "cultura antiescolar" de los "muchachos" de la clase trabajadora en una ciudad industrial británica (según lo expresa Berger [1989: p. 180], Willis "describe etnográficamente la interpenetración de 'habitus' y 'acción' que Bourdieu delinea tan persuasivamente en términos teóricos"; también Zolberg 1990: p. 158). Al final, se trata de una cuestión empírica, no conceptual, ya sea que la resistencia se las apañe para dar vuelta los patrones existentes de dominación o no. El propio Bourdieu con frecuencia ha expresado sorpresa, incluso perplejidad, ante el grado en que las estructuras de la inequidad de clase permanecen impermeables a la mediación individual de los estudiantes; véase por ejemplo, su análisis de cómo las preferencias culturales y políticas de los estudiantes en las escuelas de élite francesas ayudan a perpetuar su posición relativa (Bourdieu 1989a: pp. 225-64). Los rígidos determinismos que resalta son para él hechos observables que tiene que reportar, no importa cuánto puedan desagradarle (véase más abajo, sección 6).

Finalmente, Bourdieu y el grupo de Birmingham han mantenido tempranas relaciones de cooperación que sugieren una complementariedad más bien que una oposición entre sus trabajos (Eldridge 1990: p.170). Por ejemplo, la traducción de *The Uses of Literacy*, el clásico estudio de la cultura de la clase trabajadora escrito por Richard Hoggart (1967), el primer director del Centre, fue publicada (con una larga introducción de Jean-Claude Passeron) en la serie dirigida por Bourdieu en Éditions de Minuit, en una fecha tan temprana como 1970. En 1977, a pedido de Bourdieu, Paul Willis publicó un artículo en *Actes*

ven a través de los ojos —es decir los habitus— de los dominantes o los dominantes dominados, esto es, menos de lo que los intelectuales habrían avizorado. Dicho esto, no se puede negar que existen disposiciones a resistir; y una de las tareas de la sociología, precisamente, es examinar bajo qué condiciones estas disposiciones llegan a constituirse socialmente, a ser efectivamente originadas y a tornarse políticamente posibles.[25] Pero

de la recherche en sciences sociales, resumiendo los principales hallazgos de su libro *Aprendiendo a trabajar.* También Stuart Hall (1977: pp.28-29) estaba al tanto de la obra de Bourdieu, e inclinado a favor de ella (en parte gracias a la mediación de Raymond Williams, que había presentado su propio trabajo al seminario de Bourdieu en la École normale y publicado también en *Actes de la recherche* en 1977). Richard Nice, el principal traductor de Bourdieu, trabajó en el Birmingham CCS a mediados de los setenta, donde hizo circular tempranas traducciones de los artículos clave de Bourdieu (por ejemplo, *Two Bourdieu Texis,* CCCS Stenciled paper nº 46, 1977). En su introducción editorial al número de julio de 1980 de *Media, Culture and Society* dedicado a la obra de Bourdieu (vol.2, nº 3: p. 208), Garnham señala la "notable congruencia" de la "empresa de Bourdieu" con la posición defendida en el mismo número por Corrigan y Willis, viendo en ello un movimiento "hacia el cumplimiento de aquella promesa de una teoría propiamente marxista de la cultura y de una práctica cultural y una política basadas en ella".

[25] En su análisis de las transformaciones de las prácticas maritales en su región natal en el Bearne, Bourdieu (1989b: pp. 20-25) muestra que han sido la relativa autonomía y la clausura del microcosmos del campesinado local (débil penetración de las relaciones de mercado, aislación geográfica reforzada por escasas rutas de transporte, aislación cultural debida a la ausencia de formas modernas de comunicación) las que permitieron y tornaron eficaz una forma de resistencia cultural capaz de instalar los valores campesinos no simplemente como alternativa sino como *antagonista* de la cultura urbana dominante (véase también el análisis del uso de la fotografía por los campesinos en Bourdieu y otros 1965). Suaud (1978) ofrece un detallado análisis histórico del impacto de la "apertura" (o modernización) de los espacios sociales locales de la práctica religiosa y las vocaciones sacerdotales en la Vendée rural; Pinçon (1987), por contraste, explica la dialéctica de la transformación económica y de la resiliencia cultural en la comunidad rural de Aveyron durante la era de la posguerra. La obra de Bourdieu sobre el (sub)proletariado urbano y el campesinado aborda en detalle las condiciones sociohistóricas de la resiliencia y la resistencia cultural en el contexto del colonialismo (Bourdieu y Sayad 1964, Bourdieu 1979c). Véase también su análisis de la magia como una forma de resistencia a la monopolización de los medios de producción y manipulación de los bienes religiosos (Bourdieu 1971b).

yendo en dirección de una especie de populismo espontaneista, las teorías de la resistencia (Giroux 1983 y Scott 1990, por ejemplo) a menudo olvidan que los dominados rara vez escapan a la antinomia de la dominación. Por ejemplo, oponerse al sistema escolar como los "muchachos" de la clase obrera inglesa analizados por Willis (1975), por medio de la bufonada, la bellaquería y la delincuencia, es excluirse a sí mismo de la escuela y encerrarse a sí mismo en la propia condición de dominado. Por el contrario, aceptar la asimilación adoptando la cultura escolar equivale a ser cooptado por la institución. Los dominados están condenados muy a menudo a estos dilemas, a elegir entre dos soluciones que, desde un cierto punto de vista, son igualmente malas (lo mismo se aplica, en un sentido, a las mujeres y a las minorías estigmatizadas).[26]

En el dominio de la cultura, hablando históricamente y en sentido amplio, esto se traduce en una alternativa entre la celebración o la canonización de la "cultura popular" por un lado, cuyo límite hiperbólico es la *Proletkult* que entrampa a la clase trabajadora en su ser histórico y, por otra, lo que yo llamo

[26] Phillipe Bourgois (1989: pp.629, 627) ofrece una contundente ilustración de esta antinomia de la dominación en su estudio sobre la "cultura del terror" instaurada por los *dealers* de crack al este de Harlem para operar exitosamente en la floreciente economía de las drogas ilegales. Muestra cómo "la violencia, el crimen y el abuso de sustancias que invaden la ciudad interior pueden entenderse como manifestaciones de una 'cultura de resistencia' a la corriente dominante de la sociedad blanca racista y económicamente excluyente. Esta 'cultura de resistencia', no obstante, desemboca en una opresión y una autodestrucción mayor. [...] Trágicamente, es ese mismo proceso de lucha contra —y aún así dentro de— el sistema lo que exacerba el trauma" del ghetto estadounidense contemporáneo. Otro análisis sobre los efectos antiintuitivos de la resistencia de clase se funda en el estudio de Pialoux (1979) sobre las estrategias de mercado laboral de lajuventud de la clase trabajadora en los estigmatizados proyectos habitacionales del "Cinturón rojo" parisino. Pialoux demuestra que la resistencia a la sobreexplotación y el rechazo de la indignidad cultural y personal que implicara tradicionalmente el trabajo fabril lleva a esta juventud a aceptar, incluso a buscar activamente, formas degradadas de trabajo temporario (*travail intérimaire*) que se corresponden estrechamente con las necesidades de un creciente segmento de los empleadores industriales y termina por reasegurar su marginalidad social y económica.

"populi-cultura", esto es, políticas de ascenso cultural dirigidas a proveer a los dominados el acceso a bienes de la cultura dominante o, al menos, a una versión degradada de esta cultura (transformar a los trabajadores en pequeñoburgueses suscriptores del Bolshoi). Este problema es muy perturbador y compiejo, y resulta sencillo ver por qué los debates sobre este asunto a menudo revelan más sobre aquéllos que se embarcan en ellos —sobre su relación con la escuela, con la cultura y con el "pueblo"— que acerca de su aparente objeto.[27]

Podríamos decir, de ciertas exaltaciones populistas de la "cultura popular", que son las "pastorales" de nuestra época. Como la pastoral, de acuerdo con la definición de Empson (1935), ofrecen una inversión simulada de los valores dominantes y producen la ficción de una unidad del mundo social, mediante la cual se confirma a los dominados en su subordinación y a los dominantes en su superordinación. Como una celebración invertida de los principios que subyacen a las jerarquías sociales, la pastoral confiere a los dominados una nobleza basada en su ajuste a su condición y en la sumisión al orden establecido (piénsese en el culto del *argot* o *slang* y, de manera más general, del "lenguaje popular", del ensalzamiento *passéiste* de los campesinos de antaño o, en otro género, de la descripción glorificadora del *underground* criminal y, hoy en día en ciertos círculos, la veneración de la música rap).

[27] En una conferencia sobre "Los usos del 'pueblo'", Bourdieu (1987a: p. 180 [en español: p. 153]) sostiene que los discursos sobre lo "popular" no pueden elucidarse sin reconocer que esta noción es primero que nada un bastión en la lucha dentro del campo intelectual: "Las diferentes representaciones de 'el pueblo' aparecen así como otras tantas expresiones transformadas (en función de las censuras y normas formales propias de cada campo) de una relación fundamental con el pueblo que depende de la posición ocupada en el campo de los especialistas [de la producción cultural] —y, más ampliamente, en el campo social— así como de la trayectoria que condujo a esa posición". Por una crítica de la noción de "lenguaje popular" (y argot) de acuerdo con estos lineamientos, esto es, como una construcción intelectual, nacida de la distancia académica, que destruye la realidad misma que proclama captar, véase "¿Ha dicho usted 'popular'?" (en Bourdieu 1991e).

Su rechazo de la noción de "cultura popular"[28] *ha sido denunciado por algunos como elitista o incluso políticamente conservadora. ¿Dónde separa usted ante esta cuestión?*

Acusarme, como se ha hecho a veces, de consagrar la diferencia entre la así llamada cultura popular y la "alta" cultura, en suma, de *ratificarla* superioridad de la cultura burguesa (o lo contrario, dependiendo de si uno quiere dar a entender que es un "revolucionario" o un conservador) es ignorar la distinción weberiana entre un juicio de valor y una referencia a valores (Weber 1949). Ello equivale a confundir una referencia a valores que los agentes realmente producen objetivamente con un juicio de valor deslizado por el científico que los estudia. Aquí encontramos una de las grandes dificultades del discurso sociológico. La mayoría de los discursos sobre el mundo social apuntan a decir no aquello que las realidades consideradas (el Estado, la religión, la escuela, etc.) *son*, sino lo que valen, si son buenas o malas. Cualquier discurso científico que se enuncie es propenso a ser percibido ya sea como ratificación o denuncia. De manera que he sido acusado tanto de celebrar la cultura dominante y sus valores (al costo de un radical malentendido de la noción de legitimidad) como de glorificar el estilo de vida popular (basado, por ejemplo, en mi análisis del almuerzo en la clase trabajadora).[29] Actuar como si bastase rechazar en el discurso la dicotomía entre alta cultura y cultura popular existente en la realidad para hacerla desaparecer es creer en la magia. Es una forma ingenua de utopismo o moralismo (Dewey, por muy loables que fuesen sus intenciones en materia de arte y educación, no escapó a esta clase de moralismo estimulado

[28] "La cuestión no es saber si hay o no una 'cultura popular' *para mí.* La cuestión es saber si existe algo que se parezca a aquello que la gente pone bajo el rótulo de 'cultura popular'. Y a esta pregunta mi respuesta es no" (Bourdieu 1980b: p.15).

[29] Grignion y Passeron (1989) analizan la doble tentación del "populismo" (la celebración invertida de la autonomía y la integridad de las formas de la cultura popular) y el "miserabilismo" (la reducción de la cultura popular a un efecto lateral pasivo de la regla cultural de la clase dominante).

tanto por su época como por sus tradiciones filosóficas y políticas nacionales). Sin importar lo que *yo* piense de esta dicotomía, existe en la realidad en forma de jerarquías inscriptas en la objetividad de los mecanismos sociales (tales como las sanciones del mercado académico), así como en la subjetividad de los esquemas de clasificaciones, sistemas de preferencias y gustos, que todo el mundo sabe (en la práctica) que están jerarquizados.[30]

Negar verbalmente dicotomías valorativas es hacer pasar la moralidad por política. El dominado de los campos artístico e intelectual siempre ha practicado esa forma radical de esnobismo que consiste en rehabilitar culturas socialmente inferiores o los géneros menores de la cultura legítima (piénsese, por ejemplo, en la ingeniosa defensa del jazz que hiciera Cocteau). Denunciar la jerarquía no nos lleva a ninguna parte. Lo que debe cambiarse son las condiciones que hacen que esta jerarquía exista, tanto en la realidad como en las mentes. Debemos —no he dejado nunca de repetirlo— trabajar para *universalizar en la realidad las condiciones de acceso* a lo que el presente nos ofrece de más universal, en lugar de hablar de ello.[31]

[30] El estudio histórico de Lawrence W. Levine (1988) sobre la "sacralización" de las bellas artes revela, en el caso de los Estados Unidos, el proceso por el cual la distinción entre alta y baja cultura fue instituida progresivamente bajo la forma de organizaciones y categorías de juicio y apreciación estéticos. Véase también DiMaggio 1991b.

[31] En otra parte, Bourdieu (19903: pp. 385-86) pregunta: "¿Qué hacemos, por ejemplo, cuando hablamos de una 'estética popular' o cuando a toda costa queremos atribuirle al 'pueblo' (*le peuple*), a quien lo trae sin cuidado contar con ella, una 'cultura popular'? Olvidando afectar la *epojé* de las condiciones sociales de la *epojé* de los intereses prácticos que afectamos cuando deslizamos una apreciación estética pura, lisa y llanamente *universalizamos* el caso particular en el que estamos situados o, para hablar con un poco más de rudeza, de una manera inconsciente y *completamente teórica* le concedemos a todos los hombres y mujeres el privilegio económico y social que es precondición del punto de vista estético puro y universal. [...] La mayoría de las obras humanas que estamos acostumbrados a tratar como universales —la ley, la ciencia, las bellas artes, la ética, la religión, etc.— no puede ser disociada del punto de vista académico y de las condiciones sociales y económicas que las hicieron posibles".

Usted está consciente de que hay lecturas de primer grado de La distinción *o* de L'amour de l'art *(Bourdieu 1984a; Bourdieu, Darbel y Schnapper 1966) que retratan la sociología como una maquinaria bélica contra la cultura y al sociólogo como el alto sacerdote beocio del odio al arte y la filosofía.*

Si pudiera expresarme en términos tan pretenciosos, diría que esto es confundir al iconólogo con el iconoclasta. Con toda sinceridad, no puedo negar que una cierta iconoclastia del creyente desencantado pudo haber facilitado la ruptura con la creencia primaria que es necesaria para producir un análisis objetivador de las prácticas culturales (y de las prácticas filosóficas y artísticas en particular) .Pero las transgresiones espectaculares y las provocaciones agresivas —las cuales algunos artistas convierten en "manifestaciones" artísticas— pueden ser siempre expresiones de una fe desilusionada vuelta contra sí misma. Lo que es seguro es que el dominio de las pulsiones iconolátricas e iconoclásticas es la condición primaria para el progreso hacia el conocimiento de la práctica y la experiencia artística. Como la teología negativa, el nihilismo artístico no deja de ser otra manera de sacrificarse al culto del Dios del Arte. (Esto se podría mostrar con mucha claridad revelando cómo, no importa cuan liberadoras e iluminadoras puedan ser, las fulguraciones y fulminaciones de Nietzsche contra la cultura y la educación siguen atrapadas dentro de los límites vinculados a sus condiciones sociales de producción, esto es, a la posición de Nietzsche en el espacio social y, más específicamente, dentro del espacio académico.)

Yo creo que una ruptura definitiva con las formas más ingenuas de creencia artística es condición necesaria para la posibilidad misma de constituir al arte y a la cultura como objeto. Esto explica por qué el sociólogo del arte resultará siempre a los creyentes o a esos fariseos de la cultura que, como hemos visto recientemente tanto en Estados Unidos como en Francia, se alzan en defensa de la Alta Cultura (o los Grandes Libros, etc.), por igual distantes de la liberada desafectación del amante aristocrático como lo están de la provocativa libertad del artista de

vanguardia. Sin que haga falta decirlo, si a veces me ocurre sentirme cerca de este último —tal vez en virtud de una homología de posición— yo no tomo posición en el campo artístico propiamente hablando. (Pocos años atrás, rechacé la oportunidad de colaborar con el pintor conceptual Alain de Kérily, quien desde aquel entonces se ha forjado un nombre en Nueva York. Quería exhibir un cuadro estadístico tomado de mi libro *L'amour de l'art* junto con una grabación de un diálogo entre el artista y el sociólogo.) De manera que, aunque como "amante" del arte tengo preferencias entre pintores involucrados en el campo (lo que significa que no soy indiferente o, peor aún, sistemáticamente hostil al arte, como a algunos les gustaría pensar), no intervengo en el campo sino que, más bien, lo tomo como objeto. Describo el espacio de posiciones que lo constituyen como un campo de producción de este fetiche moderno que es la obra de arte, esto es, como un universo objetivamente orientado hacia lao *producción de creencia* en la obra de arte (Bourdieu 1980a). (De allí la analogía, que a menudo ha impactado a los analistas, entre el campo artístico y el campo religioso. Nada se parece más al peregrinaje hacia el santo sepulcro que uno de esos viajes a Salzburgo que los operadores turísticos organizarán por millares para el año de Mozart.)[32] Sólo entonces, como lo hice para el campo literario en la época de Flaubert o el campo artístico en la de Manet (Bourdieu 1983d, 1987j, 1988d, 1987i), puedo plantear la pregunta por la relación entre el espacio de posiciones ocupadas por los diferentes productores y el espacio de sus obras (con sus temas, forma, estilo, etcétera).

En suma, observo que las tomas de posición (preferencias, gusto) se corresponden estrechamente con las posiciones ocupadas en el campo de la producción por parte de los productores y

[32] "La sociología de la cultura es la sociología de la religión de nuestro tiempo" (Bourdieu 1980b: p. 197). Véase especialmente "Alta costura y alta cultura" y "¿Pero quién creó a los creadores?" en Bourdieu 1980a: pp. 196-206, 207-21; y 1988b.

en el espacio social por parte de los consumidores. Esto equivale a decir que todas las formas de fe artística, ya sea la creencia ciega o la piedad farisea, o bien la creencia libre de las observancias del ritualismo cultural (a la que una sociología purgante puede proporcionar acceso), tienen condiciones sociales de posibilidad. Esto asesta un golpe devastador a la representación mística del "encuentro" artístico y al culto primordial del arte y del artista, con sus lugares sagrados, sus ritos superficiales y sus devociones rutinizadas. Y es particularmente devastador para todos esos "humildes hombres" de la cultura que se cuelgan desesperadamente de los últimos vestigios de diferencia, esto es, la cultura humanista, el latín, ortografía, los clásicos, Occidente, y así sucesivamente. ¿Pero qué puedo hacer yo al respecto? Lo único que puedo anhelar es que la crítica iconoclasta, que puede utilizar las armas del análisis sociológico, sea capaz de promover una experiencia artística libre de ritualismo y exhibicionismo.

Así que su obra no es una "condenación absoluta de lo estético como una mera señal de clase y una conspicua consumición" (Jameson 1990: p. 132; también Bürger 1990, Garnham 1986), ni nos sentencia a un relativismo igualador.

Por supuesto que no. El campo artístico es el sitio de un proceso, objetivamente orientado y acumulativo, productor de obras que, de purificación en purificación, de refinamiento en refinamiento, alcanzan niveles de realización que las ponen decididamente aparte de otras formas de expresión artística que no *son* el producto de tal historia. (Tengo un posfacio inédito a *La distinción* donde ataco el problema del relativismo cultural. Lo retiré del libro porque pensé: he efectuado un cuestionamiento crítico de la creencia estética, del fetichismo del arte compartido y ahora, en el final mismo, ¿les daré una escapatoria? ¿El Dios del Arte ha muerto y yo voy a resucitarlo?)

Durkheim (1965) plantea la cuestión en *Las formas elementales de la vida religiosa* cuando pregunta ¿no hay algo universal

acerca de la cultura? Sí, laascesis. En todas partes la cultura se erige contra la naturaleza, esto es, por medio del esfuerzo, el ejercicio, el sufrimiento; todas las sociedades humanas ponen la cultura por encima de la naturaleza. De manera que si podemos decir que las pinturas de vanguardia son superiores a las litografías de los mercados de barrio es porque estos últimos son un producto sin historia (o el producto de una historia negativa, la de la divulgación del arte elevado de la época precedente), al tiempo que las primeras sólo son accesibles a condición de dominar la historia relativamente acumulativa de las producciones artísticas previas, esto es, la interminable serie de rechazos y trascendencias necesarios para alcanzar el presente (como ocurre, por ejemplo, con la poesía como antipoesía o antipoética).

En este sentido podemos decir que el arte "elevado" es más universal. Pero, como he señalado, las condiciones de apropiación de este arte universal no están universalmente situadas. En *L'amour de l'art* he mostrado que el acceso al arte "elevado" no es una cuestión de virtud o don individual sino de aprendizaje (de clase) y herencia cultural.[33] La universalidad de los estetas es el producto del privilegio, pues tienen un monopolio sobre lo universal. Podemos aceptar que la estética de Kant sea verdadera, pero sólo como una fenomenología de la experiencia estética de aquellos que son el producto de *skholé,* el ocio, la distancia respecto de la necesidad económica y la urgencia práctica. Saberlo lleva a una política cultural que es exactamente el opuesto del "absolutismo" de los caballeros de la Cultura constituidos como la prerrogativa de unos pocos agraciados (Bloom) como así también del relativismo de algunos que, olvidando incluir en su teoría y en su práctica diferencias inscriptas en la

[33] "El sociólogo establece, teórica y experimentalmente, que [...] en su forma aprendida, el placer estético presupone aprender y, en este caso particular, aprender mediante la familiarización y el ejercicio, de manera que este placer, un producto artificial del arte y el artificio, que se experimenta o se supone que se experimenta como si fuese natural, es en realidad un placer cultivado" (Bourdieu y Darbel 1966: p.162).

realidad, meramente ratifican y aceptan el hecho de la desposesión cultural de la mayoría: un programa ético o político que apunte a universalizar las condiciones de acceso a lo que el presente nos ofrece como lo más universal (véase Bourdieu 1990e).

¿Pero cuáles podrían ser las bases sociales de semejante política cultural? ¿Podemos esperar razonablemente que aquellos que tienen un monopolio sobre lo universal trabajen para socavar su propio privilegio?

Tal es, de hecho, una de las principales contradicciones de cualquier política cultural. Podemos seguir enumerando las estrategias de mala fe mediante las cuales los privilegiados de la cultura tienden a perpetuar su monopolio, a menudo bajo la apariencia de sacrificarlo: ya sea la condena verbal de la desposesión cultural (hoy en día atribuida a la alegada bancarrota del sistema escolar) o las rehabilitaciones, tan espectaculares como ineficaces, que apuntan a universalizar exigencias culturales sin unlversalizar las condiciones que las hacen asequibles.

Cada vez que tratamos con la cultura, el arte, o la ciencia, por no hablar de la filosofía y la sociología, mayor es la necesidad de ejercer la vigilancia reflexiva: objetos de interés directo para pensadores y científicos, objetos que los absorben profundamente. Es especialmente necesario, en estos casos, romper con las representaciones espontáneas vigentes en el mundo intelectual. Le incumbe a la sociología de la cultura, del arte, de la ciencia, de la filosofía, de todas las obras culturales que proclaman su universalidad, en suma, llevar a cabo la ruptura, sin importar cuán dolorosa pueda ser para quien la produce como así también para los demás, con la doxa académica y con todas las ideologías "profesionales" de los profesionales del pensamiento. Esta es la razón por la que he dado a estos objetos un lugar privilegiado, el tipo de prioridad absoluta que ocupan en mi obra.

Homo academicus *no es sólo un ejercido de reflexividad metódica. Usted también ataca allí el problema de la crisis histórica, la pregunta acerca de si la ciencia social puede explicar, al menos parcialmente, lo*

que a primera vista puede parecer una coyuntura contingente, un acontecimiento singular o una serie de acontecimientos, y enfrenta la cuestión más general de las relaciones entre la estructura social y el cambio histórico.

En *Homo academicus* trato de explicar, lo mejor posible, la crisis de Mayo del 68 y al mismo tiempo destacar algunos de los elementos de un modelo invariante de las crisis o las revoluciones. En el curso del análisis de este acontecimiento específico descubrí una cantidad de propiedades que me parecen de orden general. En primer lugar, que la crisis interna a la universidad fue el producto del encuentro de dos crisis parciales provocadas por evoluciones separadas, autónomas. Por una parte tenemos una crisis dentro de la facultad causada por los efectos del rápido y masivo crecimiento de sus filas y por las tensiones resultantes entre sus categorías dominantes y subordinadas: los profesores titulares, los adjuntos y los ayudantes de prácticos. Por otra parte, encontramos una crisis del cuerpo estudiantil debido a una amplia gama de factores, que incluyen la sobreproducción de graduados, la devaluación de sus credenciales, los cambios en las relaciones de género, etc. Estas crisis parciales, locales convergieron, proveyendo una base para alianzas coyunturales. La crisis se esparció entonces a lo largo de líneas muy determinadas, hacia ciertas instancias de producción simbólica en particular (las estaciones de radio y televisión, la iglesia, y así sucesivamente), esto es, en todos esos universos en los que había un conflicto incipiente entre quienes detentaban la legitimidad del discurso y los nuevos contendientes.

De manera que yo nunca dejé de advertir las contradicciones y los conflictos que tienen lugar en el campo académico y que son la verdadera raíz de los continuos cambios a través de los cuales se perpetúa a sí mismo, permaneciendo más invariable de lo que a primera vista pudiera parecer. La noción misma de campo implica que trascendemos la oposición convencional entre estructura e historia, conservación y transformación, pues las relaciones de poder que conforman la estructura proporcionan sustento tanto a la resistencia a la dominación como a

la resistencia a la subversión, como podemos ver claramente en Mayo del 68. La circularidad aquí es tan sólo aparente, y sólo se necesita entrar en el detalle de una coyuntura histórica particular para ver cómo unas luchas que sólo puede elucidar un análisis de las posiciones en la estructura explican la transformación de esta estructura.

¿Puede usted clarificar de manera más general el lugar de la historia en su pensamiento ?

Obviamente, ésta es una pregunta inmensamente compleja, que sólo puedo responder en los términos más generales.[34] Baste decir que *la separación entre la sociología y la historia es una división desastrosa,* y que está totalmente desprovista de justificación epistemológica: toda sociología debería ser histórica y toda historia sociológica. De hecho, una de las funciones de la teoría de los campos que propongo es hacer que la oposición entre reproducción y transformación, lo estático y lo dinámico o estrucura e historia se desvanezca. Como traté de demostrarlo empíricamente en mi investigación sobre el campo literario francés en la época de Flaubert (Bourdieu 1983d, 1987i, 1987j, 1988d), no podemos captar la dinámica de un campo si no es mediante un análisis sincrónico de su estructura y, simultáneamente, no podemos captar esta estructura sin un análisis histórico, esto es, genético de su constitución y de las tensiones que existen entre las posiciones en su seno, así como entre dicho campo y otros campos, y especialmente el campo del poder.

La artificialidad de la distinción entre historia y sociología es más evidente en el nivel más alto de la disciplina: pienso que los grandes historiadores son también grandes sociólogos (y a menudo viceversa). Pero por diversas razones se sienten menos inclinados que los sociólogos a forjar conceptos, a construir modelos o a producir discursos teóricos o metateóricos más o menos pretenciosos, pudiendo enterrar bajo elegantes narraciones

[34] Véanse elementos para una respuesta más extensa en Bourdieu y Chartier 1989, Bourdieu, Chartier y Darnton 1985, y Bourdieu 1980d.

los compromisos que con frecuencia van de la mano de la discreción. Por otra parte, en el presente estado de las ciencias sociales pienso que demasiado a menudo la clase de "macrohistoria" que muchos sociólogos practican cuando abordan procesos de racionalización, burocratización, modernización y demás continúa funcionando como uno de los últimos refugios de una filosofía social ligeramente velada. Desde luego que hay muchas excepciones, y afortunadamente su número ha aumentado en los últimos años. Tengo en mente trabajos como el de Charles Tilly (1990) sobre la formación de los estados europeos, que se las ha ingeniado para escapar a la trampa del evolucionismo más o menos abiertamente funcionalista implícito en un marco unidimencional, y ha abierto el camino para una auténtica sociología genética mediante un uso teóricamente guiado del método comparativo. Lo que necesitamos, en efecto, es una forma de historia estructural raramente practicada, que encuentra en cada estado sucesivo de la estructura examinada tanto el producto de luchas previas para mantener o transformar esta estructura como el principio —a través de las contradicciones, tensiones y relaciones de fuerza que la constituyen— de las subsecuentes transformaciones.

La irrupción de acontecimientos históricos puros, como Mayo del 68 o cualquier gran ruptura histórica, sólo se vuelve inteligible cuando reconstruimos la pluralidad de las "series causales independientes" de las que habló Cournot (1912) para caracterizar la casualidad (*le hasard*), esto es, las concatenaciones históricas diferentes y relativamente autónomas que se encuentran juntas en cada universo, cuya colisión determina la singularidad de los sucesos históricos. Pero aquí he de remitir a ustedes al análisis de Mayo del 68 que desarrollo en el último capítulo de *Homo academicus* y que contiene el embrión de la teoría de la revolución simbólica que estoy desarrollando actualmente.

Hay numerosas afinidades entre su obra, particularmente sus estudios históricos sobre el campo artístico francés a finales del siglo XIX, y las de varios historiadores culturales y sociales fundamentales. Inmedia-

tamente pienso en gente como Norbert Elias, E. P. Thompson, EricHobsbawm, Wiliam H. Sewell, Moshe Lewin, Alain Corbin, o incluso Charles Tilly (y podría mencionar a muchos más).[35] *Estos historiadores comparten un enfoque centrado en los procesos duraderos de constitución de estructuras mentales, culturales y sociopolíticas: categorías de conducta, apreciación y sentimiento, expresiones culturales, formas de acción colectiva y agrupamientos sociales. Estas preocupaciones son centrales también en su propia investigación, si acaso en distinta escala. ¿Por qué no ha hecho usted más visibles estos parentescos intelectuales? La ausencia de un acercamiento abierto con la historia es de lo más desconcertante cuando uno considera que gran parte de la investigación publicada en* Actes de la recherche en sciences sociales *es histórica en el sentido más fuerte del término, y también que muchos, si no la mayoría, de sus colegas y amigos cercanos son historiadores (por ejemplo, Roger Chartier, Robert Darnton, Louis Marin, Joan Scott y Cark Schorske).*[36]

Tal vez la batahola con que algunos sociólogos parecen haber "descubierto" la historia en los últimos años me ha desanimado para resaltar las convergencias y afinidades que existen y han existido por largo tiempo.[37] Es verdad que tengo una

[35] Véase, por ejemplo, Elias 1978b, 1983; E. P. Thompson 1963; Sewell 1980, 1987; Lewin 1985; Corbin 1986, 1990; y Tilly 1986. Se podría nombrar también a Nathalie Zemon Davis 1975; Lynn Hunt 1984; y Fritz Ringer (1990, 1991), quien recientemente propuso un replanteo de la historia intelectual en términos del concepto de campo de Bourdieu (véanse las respuestas a su ensayo programático por Jay [1990] y Lemert [1990]). La convergencia entre la teoría de la práctica de Bourdieu y la sociología histórica concebida en sentido amplio es señalada por Philip Abrams (1982).

[36] Las afinidades intelectuales se hacen evidentes al leer a Chartier 1988a, Darnton 1984, Marín 1988, Schorske 1981 y Scott 1988, todos los cuales han publicado artículos en *Actes de la recherche en sciences sociales* (como habían hecho E. P. Thompson, Eric J. Hobsbawm, Norbert Elias y Moshe Lewin antes que ellos). Véanse también los paralelos parciales con la "New Culture History" (Hunt 1989); el intercambio entre Bourdieu, Chartier y Darnton (1985) toca varias de las diferencias más significativas entre Bourdieu y estos últimos.

[37] Por ejemplo, en 1975 Bourdieu (1980b: pp.251-63) pronunció una conferencia concluyente titulada "Huelga y acción política" en un coloquio sobre historia social europea organizada por la Maison des Sciences de l'Homme, del que participaron Hobsbawm, Thompson y Tilly.

arraigada suspicacia para con las grandes leyes tendenciales que han florecido en el marxismo y sus rivales macroscópicos (el estructural-funcionalismo, el desarrollismo, el historicismo, etc.). Entre los reflejos profesionales que trato de inculcar está la desconfianza hacia las comparaciones superficiales y descuidadas entre dos estados de un determinado sistema social (como, por ejemplo, con la cuestión de la "democratización" de la educación superior), porque dichas comparaciones tan despreocupadas conducen a juicios normativos y al razonamiento teleológico. Además de la falacia teleológica hay también una tendencia a hacer pasar la descripción por explicación. En suma, hay todo un espectro de cosas que me enferman a sus anchas.

Ahora bien, la problemática de Elias, por ejemplo, es ciertamente una por la que tengo una gran simpatía intelectual, de hecho está basada en la psicosociología histórica de un gran proceso histórico real, la constitución de un Estado que monopoliza progresivamente primero la violencia física y después —esto es lo que yo quiero añadir con mi trabajo actual sobre la génesis del Estado— la violencia simbólica.[38] No es éste el lugar para discutir todo lo que me separa de Elias más allá de nuestro acuerdo sobre un pequeño número de principios fundamentales, por lo general derivados de Durkheim o de Weber, que son, a mi modo de ver, constitutivos del pensamiento sociológico. Pero debo mencionar al menos lo que mi trabajo sobre la emergencia del Estado me ha permitido descubrir: que, así como Weber antes que él, Elias siempre omite preguntar quién se beneficia y quién sufre merced al monopolio que el Estado tiene sobre la violencia legítima, y debo plantear la cuestión (desarrollada en *La noblesse d'Etat* [Bourdieu 1989a]) de la dominación ejercida *a través* del Estado.

Además, Elias es más sensible que yo a la continuidad. El análisis histórico de tendencias de largo plazo es siempre susceptible de rupturas críticas ocultas. Tomemos el ejemplo del

[38] Véase Bourdieu 1989a, Bourdieu y Wacquant 1991, y más abajo, en la sección 5.

programa de investigación histórica sobre los deportes que Elias esboza en su conocido "Ensayo sobre los deportes y la violencia".[39] Al delinear una genealogía continua que va desde los juegos de la Antigüedad a los Juegos Olímpicos de hoy, este texto conlleva el peligro de enmascarar las rupturas fundamentales introducidas, entre otras cosas, por el surgimiento de los sistemas educativos, los *colleges* ingleses y los internados, como así también por la subsecuente constitución de un "espacio de los deportes" relativamente autónomo.[40] No hay nada en común entre los juegos rituales del tipo del *soule* medieval y el fútbol americano. Encontramos el mismo problema cuando estudiamos a los artistas o a los intelectuales: utilizamos la misma palabra, "artista", el mismo léxico de expresión estética, creación, creador, etc., para hablar de Piero della Francesca o de Picasso y Munch. Pero de hecho hay extraordinarias discontinuidades

[39] Este largo artículo se publicó primero en francés, en *Actes de la recherche en sciences soáales* (nº 6, noviembre de 1976) y fue reimpreso luego en una versión más breve incluida en Elias y Dunning (1986: pp.150-74).

[40] "El espacio de los deportes" es el tópico de dos números recientes de *Actes de la recherche en sciences, sociales* (79 y 80, septiembre y noviembre de 1989), que incluyen artículos sobre tenis, golf y squash; la significación y los usos del fútbol en Brasil, en una pequeña ciudad minera de Francia y dentro de la firma automotriz Peugeot; la separación histórica de los dos juegos de rugby en Gran Bretaña; la evolución social del salto en caída libre; la lucha entre la nobleza por los deportes durante el cambio de siglo; el boxeo en el Chicago negro, y el simbolismo de las olimpíadas de Berlín de 1936. Bourdieu es virtualmente el único de los sociólogos importantes —Elias es el otro— que ha escrito seriamente acerca de los deportes (véase Bourdieu 1978c, 1988f, y *La distinción*) y ha ejercido una fuerte influencia en teóricos de la educación física, como "A Prefatory Note to Pierre Bourdieu's 'Program for a Sociology of Sport' "de MacAloon (1988) bien lo indica (por ejemplo, el estudio de las raíces sociales, organización y significado del rugby en el Sur de Francia por Pociello [1981], un especialista en educación física que debe mucho a la dirección teórica de Bourdieu). Este interés en el deporte —un tema sociológico menor desde toda perspectiva en la jerarquía de los objetos científicos— se relaciona con la centralidad que Bourdieu concede al cuerpo en su teoría y al hecho de que aquél ofrece lo que Merton (1987) llama un sitio de "investigación estratégica" para descubrir la lógica del "sentido práctico" (así como un sitio de "investigación oportunista" [Riemer 1977]: Bourdieu fue un notable jugador de rugby en su juventud).

y una continua génesis de discontinuidad. Cuando proyectamos retrospectivamente el concepto de artista antes de la década de 1880 cometemos anacronismos absolutamente fantásticos: desatendemos la génesis, no del carácter del artista o del escritor, sino del *espacio* en el que puede existir este carácter como tal.

Y lo mismo es cierto para la política. Corremos el riesgo de caer en unas formidables falacias históricas cuando, como algunos historiadores que ahora mismo toman por "filosofía política" una fantasía, omitimos plantear la cuestión de la génesis social del campo político (Bourdieu 1981a) y de las nociones mismas que la filosofía política eterniza al tratarlas como esencias transhistóricas. Lo que acabo de decir sobre las palabras "arte" y "artista" podría aplicarse a nociones como "democracia" y "opinión pública" (véase Bourdieu 1979e, Bourdieu y Champagne 1989, Champagne 1990). Paradójicamente, los historiadores a menudo se condenan al anacronismo a causa de su uso ahistórico, o deshistorizado, de los conceptos que emplean para pensar las sociedades del pasado. Olvidan que estos *conceptos* y la realidad que ellos capturan son el producto de una construcción histórica: la historia misma a la que aplican estos conceptos de hecho los ha inventado, los ha creado, muchas veces al costo de un inmenso —y generalmente olvidado— trabajo histórico.[41]

[41] Esta fructífera tensión entre historia y sociología apoyada por Bourdieu está particularmente bien ilustrada por la investigación histórica de sus colegas y colaboradores Christophe Charde (1987, 1990, 1991), Darío Gamboni (1989), Alain Viala (1985) y Victor Karady, quien ha emprendido un ambicioso proyecto a largo plazo sobre la sociología histórica de Hungría y otros países de Europa del Este (véase Karady 1989, Karady y Mitter 1990). Sobre la cuestión de la discontinuidad histórica y el desarraigo temporal de las categorías conceptuales o *épistémés,* hay muchos paralelos entre Bourdieu y Foucault, algunos de los cuales pueden ser rastreados directamente remontándose a su formación común en historia de la ciencia y de la medicina bajo la guía de Canguilhem (Bourdieu 1988e: p. 779). Las principales diferencias surgen de la historización de la razón, en Bourdieu, por medio de la noción de campo.

3. La lógica de los campos

La noción de campo es, junto con las de habitus y capital, el concepto organizador central de su obra, que incluye estudios sobre el campo de los artistas e intelectuales, los estilos de vida de clase, las Grandes écoles, *la ciencia, la religión, el campo del poder, de la ley, de la construcción habitacional, y así sucesivamente.*[42] *Usted utiliza la noción de campo en un sentido altamente técnico y preciso que está tal vez parcialmente oculto detrás del significado que tiene desde el sentido común. ¿Podría explicar de dónde proviene la noción (para los norteamericanos es probable que evoque la teoría de campo " de Kurt Lewin) y cuáles son su significado y sus propósitos teóricos?*

No me gustan mucho las definiciones profesorales, así que déjenme comenzar con un breve aparte sobre su uso. Yo podría remitir aquí a *El oficio de sociólogo* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973), un libro didáctico, casi escolástico,[43] pero que no

[42] Sobre el campo artístico e intelectual, véase Bourdieu 1971a, 1975b, 1975c, 1983a, 1983d, 1988a; sobre el espacio de las clases y el estilo de vida de clase, Bourdieu 1978b, 1984a, 1987b; sobre los bienes culturales, Bourdieu 1980h, 1985d, y Bourdieu y Delsaut 1975; sobre el campo religioso, Bourdieu 1971b, 1987h, Bourdieu y de Saint Martin 1982; sobre el campo científico, Bourdieu 1981d, 1987e, 1990e; sobre el campo jurídico y el campo de poder, Bourdieu 1981a, 1986c, 1987g, 1989a, y Bourdieu y de Saint Martin 1978, 1982, 1987; el campo de la construcción habitacional privada está explorado en Bourdieu y otros 1987 y en los artículos que constituyen el número de marzo de 1990 de *Actes de la recherche en sciences sociales.*

Los estudios de campos llevados adelante en el Centro de Sociología Europea incluyen, entre otros, los campos de publicación de libros de historietas (Boltanski 1975) y libros para niños (Chamboredon y Fabiani 1977), el campo de la universidad y los intelectuales franceses durante el cambio de siglo (Charle 1983 y 1990, Karady 1983, Fabiani 1989), el campo del poder bajo la Tercera República (Charle 1987), y los campos de la religión (Grignon 1977), las artes y las ciencias en la época clásica (Heinich 1987), la literatura del siglo XVII (Viala 1985), el cuidado de los "ancianos" (Lenoir 1978), la representación política (Champagne 1988, 1990) y los estudios feministas en Francia (Lagrave 1990).

[43] Este libro (cuya traducción, trabada por años debido a oscuras razones de derechos de autor, acaba de ser publicada por Walter de Gruyter) es esencial para una comprensión de la epistemología sociológica de Bourdieu. Se trata de una compleja exposición de los principios fundamentales del "racionalismo aplicado" a las ciencias sociales y una selección de textos (de historiadores y filósofos

obstante contiene muchos principios teóricos y metodológicos que harían entender a la gente que muchas de las lagunas o descuidos que a veces se me reprochan son en realidad negativas conscientes y elecciones deliberadas. Por ejemplo, el uso de *conceptos abiertos*[44] es un modo de rechazar el positivismo, pero ésta es una frase hecha. Es, para ser más preciso, un recordatorio permanente de que los conceptos no tienen otras definición que las de tipo sistémico, y están destinadas a ser *puestas en obra empíricamente de manera sistemática.* Las mencionadas nociones de habitus, campo y capital pueden ser definidas, pero sólo dentro del sistema teórico que constituyen, no de manera aislada.[45]

Esto responde además a otra pregunta que se me formula con frecuencia en Estados Unidos: ¿por qué no propongo ninguna "ley de mediano alcance"? Yo creo que esto sería ante todo una manera de satisfacer una expectativa positivista, de la clase tempranamente representada por un libro de Berelson y Steiner (1964) que era una compilación de pequeñas leyes parciales establecidas por las ciencias sociales. Esta clase de gratificación positivista es algo que la ciencia misma debe negar. La ciencia sólo admite sistemas de leyes (Duhem lo demostró mucho tiempo atrás para la física, y desde entonces

de la ciencia, Marx, Durkheim, Weber, Mauss y otros sociólogos) que ilustran sus argumentos fundamentales. Cada una comprende tres partes que teorizan los tres estadios que Bourdieu, siguiendo al epistemóloogo francés Gaston Bachelard, considera centrales a la producción de conocimiento sociológico y que encapsula en la siguiente fórmula: "El hecho científico se conquista [a través de la ruptura con el sentido común], construye, comprueba *(les faits sont conquis, construits, constates)*" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 24 [en español: p. 25]). Una valiosa introducción crítica a la filosofía de Bachelard puede encontrarse en Tiles 1984; una selección de textos véase en MacAllester 1991.

[44] Como ejemplos de crítica a Bourdieu por la falta de cierre o rigor de sus conceptos, véase DiMaggio 1979: 1467, Swartz 1981: pp. 346-48, Lamont y Larreau 1988: pp. 155-58.

[45] La distinción entre "conceptos sistemáticos" o relacionales (que arraigan en la problemática teórica del objeto) y "conceptos operatorios", definidos en términos de los requerimientos y coacciones pragmáticos de la medición empírica, está elaborada en Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: pp. 53-54 [en español: p. 54].

Quine ha desarrollado su idea fundamental).[46] Y lo que es cierto para los conceptos es cierto para las relaciones, que sólo adquieren su significado dentro de un sistema de relaciones. Del mismo modo, si yo hago un uso amplio del análisis de correspondencias, prefiriéndolo por ejemplo a la regresión multivariada, es porque el análisis de correspondencia es una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía se corresponde exactamente, a mi modo de ver, con aquello que es la realidad del mundo social. Se trata de una técnica que "piensa" en términos de relación, precisamente como yo intento hacerlo con la noción de campo.[47]

Pensar en términos de campo es pensar *relacionalmente*.[48] El modo relacional (en lugar del más estrechamente "estructuralista") de pensar, como lo demostró Cassirer (1923) en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* es el sello de la ciencia moderna, y

[46] La ahora famosa "hipótesis Duhen-Quine" establece que la ciencia es una red compleja que enfrenta la prueba de la experiencia empírica como una totalidad: la evidencia impugna no una proposición o concepto particular sino toda la red que éstas conforman.

[47] La técnica del análisis de correspondencias es una variante del análisis de factores desarrollado por la escuela de "análisis de datos francesa" (J. P. Benzécri, Rouanet, Tabard, Lebart, Cibois), que ha desarrollado herramientas para el uso relacional de estadísticas empleadas de manera creciente por los científicos sociales de Francia, los Países Bajos, y en particular Japón. Dos útiles y accesibles presentaciones en inglés son Greenacre 1984 y Lebart y otros 1984; el análisis de correspondenciasjaa sido recientemente incluido en sistemas de computadoras estándar por SAS y BMDP.

[48] Bourdieu (1982a: pp. 41-42, la traducción es mía) explica: Pensar en términos de campo requiere una conversión total de la visión habitual del mundo social que sólo se atiene a las cosas visibles: el individuo, el *ens realissumum* al que estamos unidos por una especie de interés ideológico primordial; el grupo, que sólo en apariencia se define únicamente por las relaciones temporarias o duraderas, formales o informales, entre sus miembros; y relaciones, incluso, entendidas como *interacciones,* esto es, como conexiones intersubjetivas, realmente activadas. En realidad, así como la teoría newtoniana de la gravitación sólo podía construirse contra el realismo cartesiano que no quería reconocer ningún otro modo de acción excepto la colisión, el contacto directo, la noción de campo presupone una ruptura con la representación realista que nos lleva a reducir el efecto del ambiente al efecto de la acción directa en tanto que actualizado durante una interacción."

uno podría mostrar que yace detrás de empresas científicas al parecer tan distintas como las del formalista ruso Tinianov,[49] el psicólogo social Kurt Lewin, Norbert Elias, y los pioneros del estructuralismo en antropología, lingüística e historia, desde Sapir y Jakobson hasta Dumézil y Lévi-Strauss. (Si ustedes lo verifican, comprobarán que tanto Lewin como Elias abrevan en Cassirer, como lo hago yo, para moverse más allá del sustancialismo aristotélico que impregna espontáneamente el pensamiento social.) Podría darle un giro a la famosa fórmula de Hegel y decir que *lo real es lo relacional*: lo que existe en el mundo social son las relaciones. No interacciones entre agentes o lazos intersubjetivos entre individuos, sino relaciones objetivas que existen "independientemente de la conciencia o la voluntad individual", como afirmó Marx.

En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera).

En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está conformado por varios de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, es decir, espacios de relaciones objetivas que son el sitio de una lógica y una necesidad *específicas e irreductibles* a aquellas que regulan otros campos. Por ejemplo, el campo artístico, el religioso o el económico siguen todos lógicas específicas: mientras que el campo artístico se ha constituido a sí mismo rechazando o revirtiendo la ley del provecho ma-

[49] Yuri Tinianov (1894-1943) fue, junto con Roman Jakobson y Vladimir Propp, un miembro destacado de la escuela formalista rusa que abogó por una aproximación estructuralista al estudio de la literatura y el lenguaje.

terial (Bourdieu 1983d), el campo económico ha emergido, históricamente, a través de la creación de un universo dentro del cual, como solemos decir, "los negocios son negocios", donde las encantadas relaciones de amistad y amor están en principio excluidas.

Usted utiliza a menudo la analogía de un "juego" para proporcionar una primera comprensión intuitiva de lo que entiende por campo.

De hecho, y con cautela, podemos comparar el campo a un juego (*jeu*) aunque, a diferencia de este último, el campo no es el producto de un acto de creación deliberado, y sigue reglas o, mejor, regularidades[50] que no son explícitas ni están codificadas. De manera que tenemos lo que está en juego (*enjeux*), que en su mayor parte es el producto de la competencia entre los jugadores. Tenemos una *inversión en el juego,* la *ilussio* (de *ludus,* el juego): los jugadores son admitidos en el juego, se oponen unos a otros, algunas veces con ferocidad, sólo en la medida en que coinciden en su creencia *(doxa)* en el juego y en lo que se juega, a lo que atribuyen un reconocimiento fuera de todo cuestionamiento. Los jugadores acuerdan, por el mero hecho de jugar y no por medio de un "contrato", que el juego merece ser jugado, que vale la pena jugarlo, y esta *cohesión* es la base misma de su competencia. Tenemos también *cartas de triunfo,* esto es, cartas maestras cuya fuerza varía según el juego: así como el valor relativo de las cartas cambia para cada juego, la jerarquía de las diferentes especies de capital (económico, social, cultural, simbólico) varía en los distintos campos. En otras palabras, hay cartas que son válidas, eficaces en un campo —éstas son la especie fundamental de capital— pero su valor relativo como cartas de triunfo es determinado por cada campo e incluso por los sucesivos estados del mismo campo.

[50] Sobre la diferencia entre reglas y regularidades y las equivocaciones del estructuralismo entre esos dos términos, véase Bourdieu 1986a, y 1990a: pp. 30-41 [en español: pp. 55-73].

Esto es así porque, en el fondo, el valor de una especie de capital (por ejemplo, el conocimiento del griego o del cálculo integral) depende de la existencia de un juego, de un campo donde tal competencia pueda ser utilizada: una especie de capital es aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia, y por tanto *existir* en el campo en consideración, en lugar de ser considerado una cifra desdeñable. En el trabajo empírico, es una y la misma cosa determinar qué es un campo, dónde están sus límites y qué especies de capital están activas en él, dentro de qué límites, y así sucesivamente. (Vemos aquí cuán estrechamente interconectadas están las nociones de capital y de campo.)

En cada momento, es el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores lo que define la estructura del campo. Podemos representarnos a los jugadores como si cada uno de ellos tuviera una pila de fichas de colores y cada color correspondiese a una especie dada de capital, de manera tal que su *fuerza relativa en el juego,* su *posición* en el espacio de juego como así también los movimientos que haga, más o menos arriesgados o cautos, subversivos o conservadores, dependerán tanto del número total de fichas como de la composición de las pilas de fichas que conserve, esto es, del volumen y estructura de su capital. Dos individuos dotados de un capital general equivalente pueden diferir, en su posición y en sus posturas ("tomas de posición"), en que uno detenta mucho capital económico y escaso capital cultural mientras que el otro tiene poco capital económico y grandes activos culturales. Para ser más preciso, las estrategias de un "jugador" y todo aquello que define su "juego" se da como función no sólo del volumen y estructura de su capital *en el momento considerado y* las posibilidades de juego (Huygens hablaba de *lusiones,* una vez más derivado de *ludus,* para designar probabilidades objetivas) que le garanticen, sino también de la *evolución en el tiempo* del volumen y la estructura de dicho capital, esto es, de

su trayectoria social y de las disposiciones (habitus) constituidas en la relación prolongada con una determinada distribución de las probabilidades objetivas.

Pero esto no es todo: los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, su cantidad de fichas, en conformidad con las reglas tácitas del juego y los prerrequisitos de la reproducción del juego y de sus asuntos en juego; pero también pueden ingresar en él para transformar, total o parcialmente, las reglas inmanentes del juego. Pueden, por ejemplo, trabajar para cambiar el valor relativo de fichas de diferentes colores, la tasa de cambio entre diversas especies de capital, a través de estrategias que apunten a desacreditar la forma de capital en la que reposa la fuerza de sus oponentes (el capital económico, por ejemplo) y valorizar las especies de capital que poseen en abundancia (capital jurídico, por ejemplo).[51] Una buena cantidad de luchas dentro del campo del poder son de este tipo, especialmente aquéllas que apuntan a conquistar el poder del Estado, esto es, los recursos económicos y políticos que permiten al Estado esgrimir poder sobre todos los juegos y todas las reglas que los regulan.

Esta analogía despliega los vínculos entre los conceptos centrales de su teoría, pero no nos dice cómo determina uno la existencia de un campo y desus fronteras.

La cuestión de los límites del campo es muy ardua, aunque sólo sea porque está *siempre en juego dentro del propio campo* y por tanto no admite ninguna respuesta *a priori*. Los participantes de un campo, ya sean las firmas económicas, los diseñadores de alta costura o los novelistas, trabajan constantemente para diferenciarse de sus rivales más cercanos con el fin de reducir la competencia y establecer un monopolio

[51] Una ilustración del creciente conflicto entre el capital jurídico y el económico implicado por el surgimiento de nuevas profesiones legales (particularmente los "especialistas en quiebras") en la intersección de los dos campos, puede verse en Dezalay 1989.

sobre un subsector particular del campo. (Debería corregir inmediatamente esta frase por su sesgo teleológico, el mismo sesgo que me atribuyen aquellos que conciben mi análisis de las prácticas culturales como si se basara en la búsqueda de la distinción. Hay una producción *de* diferencia que no es de ninguna manera el producto de una *búsqueda de* diferencia. Hay muchos agentes —pienso por ejemplo en Gustave Flaubert— para quienes existir en un determinado campo consiste en sí mismo en diferir, ser diferentes, afirmar la propia diferencia, a menudo porque están dotados de propiedades tales que no deberían estar allí, deberían haber sido eliminados en la entrada al campo.) Sus esfuerzos por imponer este o aquel criterio de competencia, de membresía, pueden ser más o menos exitosos en diversas coyunturas. De manera que las fronteras del campo sólo pueden ser determinadas por una investigación empírica. Sólo rara vez toman la forma de fronteras jurídicas (por ejemplo, cupo limitado), si bien siempre están demarcadas por "barreras de ingreso" más o menos institucionalizadas.

Podemos pensar un campo como un espacio dentro del cual se ejerce un efecto de campo, de manera que todo aquello que le ocurre a cualquier objeto que lo atraviesa no puede ser explicado únicamente mediante las propiedades intrínsecas del objeto en cuestión. Los límites del campo están donde los efectos del campo cesan. Por tanto, usted puede tratar por varios medios de medir en cada caso el punto en que estos efectos estadísticamente detectables decaen. En el trabajo de investigación empírica la construcción de un campo no se efectúa por un acto de imposición. Por ejemplo, yo dudo seriamente que el conjunto de asociaciones culturales (coros, grupos de teatro, clubes de lectura, etc.) de un determinado Estado de Norteamérica o de una región de Francia forme un campo. En comparación, la obra de Jerry Karabel (1984) sugiere que las principales universidades estadounidenses están ligadas entre sí por relaciones objetivas tales que la estructura de estas relaciones (materiales y simbólicas) tiene efectos dentro de cada una de

ellas. De manera similar en lo que atañe a los diarios, Michael Schudson (1978) muestra que uno no puede comprender la emergencia de la idea moderna de "objetividad" en el periodismo si no ve que surgió en periódicos preocupados por los estándares de respetabilidad, como el que distingue las "noticias" de las meras "historias" de los tabloides. Sólo estudiando cada uno de estos universos se puede sopesar hasta qué punto están constituidos, dónde se terminan, quién está adentro y quién no, y si conforman o no un campo.

¿ Cuáles son las causas motoras del funcionamiento y transformación de un campo?

El principio de la dinámica de un campo yace en la forma de su estructura y, en particular, en la distancia, las brechas, las asimetrías entre las diversas fuerzas específicas que se confrontan entre sí. Las fuerzas que están activas en el campo —y por ende son seleccionadas por el analista como pertinentes debido a que producen las diferencias más relevan tes— son las que definen el capital específico. *Un capital no existe ni funciona salvo en relación con un campo.* Confiere poder al campo, a los instrumentos materializados o encarnados de producción o reproducción cuya distribución constituye la estructura misma del campo y a las regularidades y reglas que definen el funcionamiento ordinario del campo, y por ende a los beneficios engendrados en él.

Como espacio de fuerzas potenciales y activas, el campo es también un *campo de luchas* tendientes a preservar o transformar la configuración de dichas fuerzas. Además, el campo como estructura de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza subyace y guía a las estrategias mediante las cuales los ocupantes de dichas posiciones buscan, individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer los principios de jerarquización más favorables para sus propios productos. Las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, esto es, en la distribución del capital específico y de la percepción que tengan del campo según el punto de vista

que adopten *sobre* el campo como una visión desde un punto *en el campo.*[52]

¿Qué diferencia hay entre un campo y un aparato o un sistema tal como ha sido teorizado por Luhmann, por ejemplo?

Como diferencia esencial, las luchas ¡y por ende la historicidad! Estoy muy en contra de la noción de aparato, que para mí es el caballo de Troya del "funcionalismo pesimista": un aparato es una máquina infernal, programada para cumplir ciertos propósitos, sin importar cuáles, cuándo ni dónde.[53] (Esta fantasía de la conspiración, la idea de que una voluntad maligna es responsable por todo lo que sucede en el mundo social, acecha al pensamiento crítico social.) E1 sistema escolar, el Estado, la iglesia, los partidos políticos o los sindicatos no son aparatos sino campos. En un campo, los agentes y las instituciones luchan constantemente, de acuerdo con las regularidades y reglas constitutivas de ese espacio de juego (y, en determinadas coyunturas, por esas mismas reglas), con distintos grados de fuerza y por ende diversas posibilidades de éxito, por apropiarse de los productos específicos en disputa dentro del juego. Los que dominan un campo dado están en posición de hacerlo funcionar para su conveniencia pero siempre deben enfrentarse a la resistencia, las pretensiones, la discrepancia, "política" o de otro tipo, de los dominados.

[52] Bourdieu se toma la molestia de enfatizar la discontinuidad entre un campo social y un campo magnético, y por tanto entre la sociología y una "física social" reduccionista: "La sociología no es un capítulo de la mecánica y los campos sociales son campos de fuerzas pero también campos de luchas por transformar o preservar estos campos de fuerzas. Y la relación, práctica o reflexiva, que los agentes mantienen con el juego es parte integrante del juego y puede ser la base de su transformación" (Bourdieu 1982a: p. 46, la traducción es mía).

[53] "Como un juego estructurado de manera holgada y débilmente formalizada, un campo no es un *aparato* que obedece a la lógica cuasimecánica de una *disciplina* capaz de convertir toda acción en mera *ejecución"* (Bourdieu 1990b: p. 88). Véase en Bourdieu 1987g: pp. 210-12 una breve crítica del concepto althusseriano de "aparato legal".

Ahora bien, bajo ciertas condiciones históricas, que deben ser examinadas empíricamente, un campo puede comenzar a funcionar como un aparato.[54] Cuando los dominantes se las ingenian para aplastar y anular la resistencia y las reacciones de los dominados, cuando todos los movimientos van exclusivamente de arriba hacia abajo, los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutivas del campo cesan. Hay historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales —asilos, prisiones, campos de concentración— o los estados dictatoriales son intentos de instituir un fin de la historia. De manera que los aparatos representan un caso límite, lo que podríamos considerar un estado patológico de los campos. Pero tal límite nunca se alcanza realmente, ni siquiera bajo los regímenes "totalitarios" más opresivos.[55]

[54] Ejemplos históricos de la evolución opuesta, de aparato a campo, véanse en Fabiani (1989: cap. 3) sobre la filosofía francesa a finales del siglo XIX, y Bourdieu (1987i) sobre el nacimiento de la pintura impresionista.

[55] La noción de aparato hace posible además eludir la cuestión de la producción de agentes sociales que puedan operar en ellos y hacerlos operar, una cuestión que un análisis de campo no puede sortear en la medida en que "un campo puede funcionar sólo si encuentra individuos socialmente predispuestos a comportarse como agentes responsables, a arriesgar su dinero, su tiempo, en ocasiones su honor o su vida, para llevar adelante los juegos y obtener los beneficios que propone" (Bourdieu 1982a: p. 46; véase también el análisis que hace Bourdieu [1987i] de la génesis históricas del campo artístico como la "institucionalización de la anomia" en materia estética).

El carácter artificioso de la noción de aparato vuelve a ser señalado por Bourdieu (1988i) en su crítica a la noción de "totalitarismo" tal como ha sido desarrollada por teóricos políticos franceses como Lefort y Castoriadis siguiendo a Hannah Arendt. Para Bourdieu, el concepto mismo de "totalitarismo" es lo que Kenneth Burke llamaría una "pantalla terminística" que ha enmascarado la realidad, no importa cuán reprimida esté, de la protesta social en las sociedades de tipo soviético, así como, en el caso de la sociedad cortesana bajo la monarquía absoluta de Luis XIV, "la apariencia de un aparato, de hecho, oculta un campo de luchas de las que el propio poseedor del 'poder absoluto' debe participar" (Bourdieu 1981c: p. 307). Al mismo tiempo, Bourdieu (1981a) ha resaltado las tendencias opuestas en el funcionamiento del campo político, donde un espectro de factores relacionados con la falta de capital cultural entre las clases dominadas tiende a promover la

En cuanto a la teoría de sistemas, es verdad que tiene varias similitudes superficiales con la teoría de los campos. Fácilmente se podrían retraducir los conceptos de "autorreferencialidad" o de "autoorganización" por lo que yo coloco bajo la noción de autonomía; en ambos casos, en realidad, el proceso de diferenciación y autonomización juega un papel de pivote. Sin embargo, las diferencias entre las dos teorías son radicales. Por empezar, la noción de campo excluye el funcionalismo del organicismo: los productos de un determinado campo pueden ser sistemáticos sin ser por ello productos de un sistema, especialmente de un sistema caracterizado por funciones comunes, cohesión interna y autorregulación (postulados de la teoría de sistemas que deben ser rechazados). Si bien es verdad que, en el campo literario o artístico, por ejemplo, uno debe tratar las posturas constitutivas de un espacio de posibles como un sistema, lo que conforman es un sistema de diferencias, de propiedades distintivas o antagónicas que no se desarrollan fuera de su propio movimiento interno (como implicaría el concepto de autorreferencialidad) sino por medio de conflictos internos al campo de producción. El campo es el *lo-*
--*s* de relaciones de fuerza —no sólo de significado— y de luchas que apuntan a transformarlo, y por tanto de cambio ilimitado. La coherencia que puede observarse en un determinado estado del campo, su aparente orientación hacia una función común (en el caso de las *Grandes écoles* francesas, reproducir la estructura del campo del poder; véase Bourdieu 1989a) nacen del conflicto y la competencia, no de alguna especie de autodesarrollo inmanente de la estructura.[56]

concentración de capital político y por lo tanto a un viraje de los partidos de izquierda hacia un funcionamiento tipo aparato. Para un análisis del Partido Comunista francés que sopesa críticamente las tendencias y las contratendencias hacia la "totalización", y la fabricación social de miembros capaces de llevarlas adelante, véase Verdès-Leroux 1981 y Pudal 1988, 1989.

[56] La necesidad expresada en la estructura y el funcionamiento de un campo es "el producto de un proceso histórico de colección creativa progresiva que no obedece ni a un plan ni a una oscura Razón inmanente sin por estar por ello abandonado al azar" (Bourdieu 1989a: p. 326). La concepción de Luhmann de la ley como un sistema es discutida brevemente en Bourdieu

Una segunda diferencia fundamental es que un campo no tiene partes, componentes. Cada subcampo tiene su propia lógica, reglas y regularidades, y cada estadio de la división de un campo (digamos el campo de la producción literaria) implica un auténtico salto cualitativo (por ejemplo cuando nos movemos desde el nivel del campo literario al del subcampo de la novela o el teatro).[57] Todo campo constituye un espacio de juego potencialmente abierto cuyas fronteras son *confines dinámicos* que son objeto de luchas dentro del campo mismo. Un campo es un juego desprovisto de inventor y mucho más fluido y complejo que cualquier juego que uno pueda diseñar jamás. Pero para advertir plenamente todo lo que separa los conceptos de campo y sistema debe ponérselos en acción y compararlos por medio de los objetos empíricos que producen.[58]

En síntesis, ¿cómo aborda uno el estudio de un campo y cuáles son los pasos necesarios en este tipo de análisis?

Un análisis, en términos de campo implica tres momentos necesarios e internamente conectados (Bourdieu 197ld). Primero, se debe analizar la posición del campo frente al campo del poder. En el caso de los artistas y escritores (Bourdieu 1983d), encontramos que el campo literario está contenido en el campo del poder, donde ocupa una posición dominada. (En palabras

1987g: p. 212); para una comparación metódica de Bourdieu y Luhmann, véase *Habitus und Kontext* de Cornelia Bohn (1991).

[57] El concepto de campo puede ser utilizado en distintos niveles de agregación: en la universidad (Bourdieu 1988a), la totalidad de las disciplinas o la facultad de ciencias humanísticas; en la economía habitacional (Bourdieu 1990c), el mercado conformado por todos los constructores de casas o la firma de construcciones individual "considerada como una unidad relativamente autónoma".

[58] Contrástese, por ejemplo, la manera en que Bourdieu (1990b, 1990c, 1990d; Bourdieu y Christin 1990) conceptualiza la dinámica interna del sector industrial de la producción de viviendas unifamiliares en Francia como un campo económico y su interacción con los demás campos (especialmente el campo burocrático, es decir, el Estado) con la abstracta teorización de Luhmann (1982) y de Parsons y Smelser (1956) sobre las fronteras entre la economía y otros subsistemas formales.

comunes y mucho menos adecuadas: los artistas y escritores, o intelectuales en sentido más general, son una "fracción dominada de la clase dominante".) Segundo, es necesario trazar un mapa de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o instituciones que compiten por la forma legítima de autoridad específica del campo. Y, tercero, hay que analizar los habitus de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido al internalizar un determinado tipo de condición social y económica, condición que encuentra en su trayectoria dentro del campo oportunidades más o menos favorables de actualización.

El campo de posiciones es metodológicamente inseparable de los campos de posturas o tomas de posición *(prises de position)*, es decir, del sistema estructurado de prácticas y expresiones de los agentes. Ambos espacios, el de las posiciones objetivas y el de las posturas, deben analizarse juntos y ser tratados como "dos traducciones de la misma frase", al decir de Spinoza. No deja de ser cierto, sin embargo, que en una situación de equilibrio *el espacio de las posiciones tiende a comandar el espacio de las tomas de posición.* Las revoluciones artísticas, por ejemplo, son resultado de transformaciones de las relaciones de poder constitutivas del espacio de las posiciones artísticas que a su vez se han hecho posibles mediante el encuentro de las intenciones subversivas de una fracción de los productores con las expectativas de una fracción del público, y por ende mediante una transformación de las relaciones entre el campo intelectual y el campo del poder (Bourdieu 1987i). Y lo que es verdad para el campo artístico se aplica a otros campos: uno puede observar la misma concordancia entre posiciones dentro del campo académico en las vísperas de Mayo del 68 y las posturas políticas adoptadas por diversos protagonistas de esos acontecimientos, como lo muestro en *Homo academicus,* o entre la posición objetiva de los bancos en el campo económico y las estrategias de propaganda y gestión personal que despliegan.

En otras palabras, el campo es una mediación crítica entre las prácticas de aquellos que participan en él y las condiciones sociales y económicas que los rodean.

Primero, las determinaciones externas que pesan sobre los agentes situados en un determinado campo (intelectuales, artistas, políticos o compañías constructoras) nunca se aplican a ellos directamente, sino que sólo los afectan a través de la mediación específica de las formas y fuerzas específicas del campo, después de haber sobrellevado una *reestructuración* que es tanto más importante cuanto más autónomo sea el campo, esto es, cuanto más capaz sea de imponer su lógica específica, el producto acumulativo de su historia particular. Segundo, podemos observar todo un espectro de *homologías* estructurales y funcionales entre el campo de la filosofía, el campo político, el campo literario, etc. y la estructura del espacio social (o estructura de clase): cada uno tiene sus dominantes y sus dominados, sus luchas de usurpación y exclusión, sus mecanismos de reproducción, y así sucesivamente. Pero cada una de estas características toma una forma específica e irreductible en cada campo (una homología puede definirse como un parecido dentro de la diferencia). Así, estando contenidas en el campo del poder, las luchas que tienen lugar en el campo filosófico, por ejemplo, están siempre sobredeterminadas y tienden a funcionar según una lógica doble. Tienen efectos políticos y cumplen funciones políticas en virtud de la homología de posición que prevalece entre tal y cual contendiente filosófico y tal y cual grupo político o social en la totalidad del campo social.[59]

[59] "La función específicamente ideológica del campo de la producción cultural se ejecuta en forma casi automática sobre la base de la homología estructural entre el campo de la producción cultural, organizado alrededor de la oposición entre ortodoxia y heterodoxia, y el campo de las luchas entre clases, por el mantenimiento o la subversión del orden simbólico. [...] La homología entre los dos campos es la causa de las luchas por los objetivos específicos en juego en el campo autónomo por producir formas *eufemizadas* de las luchas ideológicas entre las clases" (Bourdieu 1979b: p. 82, traducción modificada).

Una tercera propiedad general de los campos es que son *sistemas de relaciones independientes de las poblaciones a las que estas relaciones definen.* Cuando hablo del campo intelectual sé muy bien que en este campo encontraré "partículas" (permítanme hacer de cuenta por un momento que estamos tratando con un campo físico) bajo la influencia de fuerzas de atracción o repulsión, como en un campo magnético. Dicho esto, tan pronto como hablo de un campo mi atención se concentra en la primacía del sistema de relaciones objetivas sobre las partículas mismas. Y podríamos decir, siguiendo la fórmula de un famoso físico alemán, que el individuo, como el electrón, es un *Ausgeburt des Felds:* en cierto sentido, una emanación del campo. Este o aquel intelectual en particular, este o aquel artista, existe *como tal* sólo porque existe un campo intelectual o artístico. (Esto es muy importante para ayudar a resolver la perenne cuestión planteada una y otra vez por los historiadores del arte, es decir, ¿en qué punto pasamos del artesano al artista? Planteada de esta manera, la pregunta carece de significación casi por completo, puesto que esa transición se realiza progresivamente, junto con la constitución de un campo

En el corazón de la teoría de la dominación simbólica deBourdieu está la noción de que la legitimación ideológica (o "naturalización") de la desigualdad de clase opera por medio de una correspondencia que sólo tiene lugar entre sistemas. No requiere que los productores culturales se empeñen intencionalmente en enmascarar o en servir a los intereses de los dominantes (de hecho, la función productora de "sociodicea" de la cultura se cumple más efectivamente cuando sucede lo contrario) . Es sólo persiguiendo de manera genuina su interés específico en tanto que especialistas de la producción simbólica que los intelectuales legitiman *también* una posición de clase: "Las ideologías deben su estructura y sus funciones más específicas a las condiciones sociales de su producción y circulación, es decir a las funciones que cumplen, *en primer lugar para los especialistas* que compiten por el monopolio de la competencia en cuestión (religiosa, artística, etc.), y *en segundo lugar e incidentalmente* para los no especialistas" (Bourdieu 1979b: pp. 81-82, el destacado es mío).

Respecto de cómo prevalece la homología con la estructura de las relaciones de clase y sus efectos, véase Bourdieu y Delsaut 1975 sobre la alta costura, Bourdieu 1980a sobre los gustos en teatro y arte, Bourdieu 1988b sobre la filosofía, y Bourdieu 1989a sobre las escuelas profesionales de elite.

artístico dentro del cual puede llegar a existir algo así como un artista.)[60]

La noción de campo nos recuerda que el verdadero objeto de la ciencia social no es el individuo, si bien no es posible construir un campo sino a través de individuos, ya que la información necesaria para el análisis estadístico en general está ligada a los individuos o las instituciones. Es el campo el que primariamente es y debe ser foco de las operaciones de investigación. Esto no implica que los individuos sean meras "ilusiones", que no existan; existen como *agentes*—y no como individuos biológicos, actores o sujetos— que están socialmente constituidos en tanto que activos y actuantes en el campo en consideración por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos, en dicho campo. Y es el conocimiento del campo mismo en el que evolucionan lo que nos permite captar mejor las raíces de su singularidad, el *punto de vista* o posición (en el campo) desde el cual se construye su particular visión del mundo (y del campo mismo).

Esto es porque, en todo momento, cada campo impone ciertos "honorarios de admisión" que definen la elegibilidad de los participantes, seleccionando de esa manera algunos agentes en desmedro de otros.

La gente es al mismo tiempo fundamentada y legitimada para entrar al campo por su posesión de una determinada configuración de propiedades. Uno de los objetivos de la investigación es identificar estas propiedades activas, estas características eficientes, es decir, estas formas de *capital específico*. De manera que hay una especie de círculo hermenéutico: para construir el

[60] El análisis que hace Bourdieu de la formación histórica del campo artístico a finales del siglo XIX en Francia y de la correlativa "invención" del artista moderno es el elemento central de un próximo libro titulado *La economía de los bienes culturales.* Para esbozos preliminares, véase Bourdieu 1971a, 1971c, 197ld, 1983d, 1988d. Una formulación concisa de su sociología de la estética y el arte se encuentra en Bourdieu 1987d; muchos de estos artículos están incluidos en Bourdieu de próxima aparición c.

campo, uno debe identificar las formas de capital específico que operan dentro de él, y para construir las formas de capital específico uno debe conocer la lógica específica del campo. Hay un interminable movimiento de ida y vuelta en el proceso de investigación que es sumamente arduo y prolongado.[61]

Decir que la estructura del campo —noten que progresivamente voy construyendo una definición *operacional* del concepto— es definida por la estructura de distribución de las formas específicas de capital que están activas en él significa que cuando mi conocimiento de las formas de capital es sólido puedo diferenciar todo lo que hay para diferenciar. Por ejemplo, y este es uno de los principios que guiaron mi trabajo sobre los intelectuales, no es posible quedarse satisfecho con un modelo explicatorio que no sea capaz de diferenciar a aquellas personas —mejor dicho, posiciones— que la intuición ordinaria acerca del universo específico nos dice que son diferentes. En tal caso, uno debería averiguar qué variables que nos permitirían diferenciarlas han sido omitidas. (Paréntesis: la intuición ordinaria es por demás respetable; únicamente es preciso asegurarse de introducir las intuiciones en el análisis de manera consciente y razonada y de controlar empíricamente su validez,[62] en tanto que muchos sociólogos las utilizan inconscientemente, como cuando erigen la clase de tipologías dualistas

[61] Una ilustración detallada de este "círculo hermenéutico" a través del cual la población de individuos o instituciones relevantes y los activos eficientes o formas de capital se especifican mutuamente, véase el estudio de Bourdieu sobre la reforma de las políticas habitacionales gubernamentales en Francia a mediados de los setenta (Bourdieu y Christin 1990, especialmente pp. 70-81).

[62] "Lejos de ser, como ciertos representantes 'iniciáticos' del 'quiebre epistemológico' nos quieren hacer creer, una suerte de acto simultáneamente inaugural y terminal, la renuncia a la intuición de primera mano es el producto final de un largo proceso dialéctico en que la intuición, formulada en una operación empírica, se analiza y verifica o se desmiente a sí misma, engendrando nuevas hipótesis, de basamento cada vez más firme, que a su vez serán trascendidas gracias a los problemas, fracasos y expectativas que sacan a la luz" (Bourdieu 1988a: p. 7).

que yo critico al comienzo de *Homo academicus,* como intelectuales "universales" versus "provincianos".) Aquí la intuición plantea preguntas: "¿De dónde viene la diferencia?"

Un último punto crítico: *los agentes sociales no son "partículas"* mecánicamente empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas externas. Son, más bien, detentores de capitales y, dependiendo de su trayectoria y de la posición que ocupen en el campo en virtud de su dotación (volumen y estructura) de capital, tienen una propensión a orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución. Las cosas, por supuesto, son mucho más complicadas, pero pienso que ésta es una proposición general que se aplica al espacio social en su conjunto, aunque no implica que todos los pequeños poseedores de capital sean necesariamente revolucionarios y que todos los grandes poseedores de capital sean automáticamente conservadores.

Admitamos que el universo social, al menos en las sociedades avanzadas, está constituido por una cantidad de campos diferenciados que tienen tanto propiedades invariantes (esto justifica el proyecto de una teoría general de los campos) como propiedades variables arraigadas en su lógica e historia específica (lo cual requiere un análisis genético y comparativo de cada uno de ellos). ¿ Cómo se relacionan estos diversos campos con cada uno de los demás ? ¿ Cuál es la naturaleza de su articulación y peso específico ?

La interrelación entre los distintos campos es una cuestión extremadamente compleja. Normalmente no la contestaría, porque es demasiado difícil y corro el riesgo de decir cosas relativamente simples, pudiendo con ello reavivar modos de análisis formulados en términos de "caso" y "articulación", que permitieron a algunos marxistas dar soluciones retóricas a problemas que sólo el análisis empírico puede abordar. De hecho creo que *no hay ninguna ley transhistórica de las relaciones entre los campos,* que debe investigarse cada caso histórico por separado. Obviamente, en las sociedades capitalistas avanzadas sería difícil sostener que el campo económico no ejerce determinaciones

especialmente poderosas. ¿Pero deberíamos admitir por ese motivo el postulado de su (universal) "determinación en última instancia"? Un ejemplo de mi investigación en el campo artístico sugerirá, creo, cuán complicada es dicha cuestión.

Cuando estudiamos esta cuestión históricamente, observamos que con el Quattrocento comenzó un proceso que llevó a la verdadera autonomización del campo artístico en el siglo XIX. De allí en adelante, los artistas ya no están sujetos a las demandas y encargos de mecenas y patrones, se han liberado del Estado y de las academias, etc. La mayoría de ellos comienza a producir para sus propios mercados restringidos, en los que opera una especie de economía diferida (Bourdieu 1983d, 1987i). Todo nos llevaría a creer que estamos tratando con un irreversible e irresistible movimiento hacia la autonomía, y que el arte y los artistas han completado de una vez y para siempre su liberación de las fuerzas externas. Ahora bien, ¿qué se observa hoy? Un retorno del patronazgo, de la dependencia directa del Estado, de las formas más brutales de censura que súbitamente reabren la cuestión de un proceso lineal e indefinido de autonomización. Observemos lo que ocurrió a un pintor como Hans Haacke que utiliza las herramientas artísticas para cuestionar las interferencias con la autonomía de la creación artística.[63] Exhibió en el Museo Guggenheim una pintura que desplegaba los orígenes de los recursos financieros de la familia Guggenheim. De manera que el director del Museo no tuvo otra alternativa que renunciar o ser despedido, o ridiculizarse a sí mismo a los ojos de los artistas negándose a exhibir el cuadro. Este artista le devolvió una función al arte e inmediatamente se metió en problemas. De manera que descubrimos que la autonomía adquirida por los artistas, originalmente dependientes tanto en lo que hacía al contenido como a la forma de su arte, implicaba una sumisión a la necesidad: los artistas han hecho de la necesidad una virtud arrogándose

[63] La significación sociológica de la obra de Haacke ha sido subrayada por Howard Becker y John Walton (1986).

el dominio absoluto de la forma, pero al costo de una no menos absoluta renuncia a su función.¿Tan pronto como quieren cumplir una función distinta de aquella que les asigna el campo artístico, es decir, la función consistente en no ejercer ninguna función social ("el arte por el arte"), vuelven a descubrir los límites de su autonomía.

Éste es sólo un ejemplo, pero tiene el mérito de recordarnos que las relaciones entre los campos —el campo artístico y el económico en este caso— no se definen de una vez y para siempre, ni siquiera en lo que respecta a las tendencias más generales de su evolución. La noción de campo no provee respuestas *ready-mades* para todos los interrogantes posibles, a la manera de los grandes conceptos de la "teoría teoricista" que pretende explicar todo y en el orden correcto. Más bien, su mayor virtud, al menos en mi opinión, es que promueve un modo de construcción que debe ser repensado de cero todo el tiempo. Nos fuerza a *plantear* preguntas: sobre los límites del universo que se investiga, cómo está "articulado", para qué y hasta qué punto, etc. Ofrece un sistema coherente de preguntas recurrentes que nos salva del vacío teórico del empirismo positivista y de la nulidad empírica del discurso teoricista.

En un número rciente de Actes de la recherche en sciences sociales *(marzo de 1990) dedicado a la "Economía habitacional", esto es, el conjunto de espacios sociales que tienen que ser tomados en cuenta para comprender la producción y circulación de este peculiar bien económico que es la vivienda unifamiliar, usted se vio llevado a analizar la génesis de las políticas de Estado que, en este caso, inciden directamente en la determinación del funcionamiento de un mercado económico. Al hacerlo, comenzó a delinear una teoría del Estado como una suerte de metacampo.*[64]

[64] El análisis del papel estructurante del Estado en el mercado habitacional se encuentra en Bourdieu 1990b, y Bourdieu y Christin 1990. Bourdieu se vio llevado por primera vez a plantear frontalmente la cuestión del Estado en *La noblesse d'Etat,* cuando llegó a la conclusión de que la "tecnocracia con-

De hecho, me parece que cuando uno mira de cerca lo que ocurre dentro de lo que llamamos "Estado", de inmediato se anula la mayoría de los problemas *escolásticos* que los académicos, marxistas de sillón y otros sociólogos especulativos no dejan de plantearse acerca del Estado, esa noción cuasimetafísica que debería volar por los aires para "ir a las cosas mismas", como dijo Edmund Husserl en un contexto diferente. Pienso por ejemplo en la consagrada alternativa teórica entre "correspondencia" (o dependencia) y "autonomía". Esta alternativa presupone que el Estado es una realidad bien definida, claramente circunscripta y unitaria que se mantiene en una relación de externalidad con las fuerzas del afuera que están a su vez claramente identificadas y definidas (es el caso, por ejemplo, de Alemania, sobre el cual se ha derramado tanta tinta a causa del famoso *Sonderweg,* la tradicional aristocracia terrateniente de los Junkers o la saludable burguesía industrial, o en el caso de Inglaterra, la burguesía empresarial urbana y el patriciado rural). De hecho, lo que encontramos, concretamente, es un conjunto de campos administrativos o burocráticos (a menudo bajo la forma empírica de comisiones, oficinas y consejos) dentro de los cuales agentes y categorías de agentes, gubernamentales y no gubernamentales, luchan por esta forma peculiar de autoridad que consiste en el poder de *mandar* por medio de la legislación, regulaciones, medidas administrativas (subsidios, autorizaciones, restricciones, etc.), en suma, todo lo que normalmente ponemos bajo el rubro de las políticas de Estado como esfera particular de prácticas relacionadas, en este caso, con la producción y consumo habitacional.

temporánea" es la "heredera estructural (y algunas veces genealógica)" de la *noblesse de robe* que "se creó a sí misma [como un cuerpo corporativo] al crear el Estado", y formuló la hipótesis de que "la nobleza de Estado [...] y las credenciales educativas nacieron de invenciones complementarias y correlativas" (Bourdieu 1989a: pp. 544, 540). El curso de Bourdieu en el Collège de France de 1988-91 estuvo dedicado a este tema, por medio de una investigación de la génesis y efectos del Estado moderno entendido como la expresión organizacional de la concentración del poder simbólico o "tesoro público de recursos materiales y simbólicos que garantizan apropiaciones privadas" (Bourdieu 1989a: p. 540).

El Estado, entonces, si insisten en mantener esta designación, sería el conjunto de los campos en los que tienen lugar las luchas en las cuales lo que está en juego es —para basarnos en la famosa formulación de Max Weber— el *monopolio de la violencia simbólica legítima,*[65] es decir, el poder de constituir y de imponer como *universal* y *universalmente aplicable* dentro de una determinada "nación", mejor dicho dentro de las fronteras de un territorio dado, un conjunto común de normas coercitivas. Como he demostrado en el caso de las políticas habitacionales de Estado en Francia entre 1970 y 1980, estos campos son el *locus* de un enfrentamiento constante entre fuerzas que pertenecen tanto al sector privado (bancos y banqueros, firmas constructoras y de arquitectura, etc.) como al sector público (ministerios, divisiones administrativas dentro de esos ministerios y los *grands corps d 'Etat* que los proveen de personal) ,[66] esto es, subuniversos internamente organizados a la manera de campos que están unidos por y divididos en segmentos internos y oposiciones externas. La noción de "Estado" sólo tiene sentido como una etiqueta estenográfica conveniente —pero, dado el caso, muy peligrosa— para tales espacios de *relaciones objetivas* entre *posiciones* de poder (que asumen distintas formas), bajo la forma de redes más o menos estables —de alianza, coopera-

[65] Véase el desarrollo en Bourdieu 1989a: parte 5, y Bourdieu y Wacquant 1991: p. 100: "El Estado es, en último análisis, la gran fuente de poder simbólico que realiza actos de consagración, tales como el otorgamiento de un grado, una tarjeta de identidad o un certificado (actos a través de los cuales quienes están autorizados para detentar una autoridad declaran que una persona es lo que es, establecen públicamente lo que es y lo que tiene que hacer). Es el Estado, como el banco de reserva de la consagración, el garante de estos actos oficiales y de los agentes que los efectúan, como así también, en cierto sentido, quien los lleva adelante por mediación de sus legítimos representantes. Ésta es la razón de que haya distorsionado y generalizado las famosas palabras de Max Weber para decir que *el Estado es el detentor de un monopolio, no sólo sobre la violencia física legítima, sino* también *sobre la violencia simbólica legítima."*

[66] Los *grands corps* son cuerpos corporativos formados por graduados de las *Grandes écoles* del país, que tradicionalmente reservan para sí algunas posiciones administrativas superiores dentro del Estado francés. (Sobre las *Grandes écoles*, véase p. 321, n. 22.)

ción, clientelismo, servicio mutuo, etc.—, manifiestas en interacciones fenoménicamente diversas que van desde el conflicto abierto a la connivencia más o menos encubierta.

Tan pronto como uno examina en detalle de qué manera los agentes u organizaciones "privados" (digamos, bancos interesados en hacer pasar ciertas regulaciones que probablemente impulsen la difusión de determinados tipos de préstamos hipotecarios), en competencia unos con otros, trabajan para orientar las políticas "del Estado" en cada uno de sus dominios de actividad económica y cultural (los mismos procesos se pueden observar en el caso de una reforma educativa), cómo forman coaliciones y vínculos con otros agentes burocráticos cuya preferencia por un determinado tipo de medida comparten, cómo confrontan a otras entidades organizacionales con recursos e intereses propios (el capital propiamente burocrático del gerenciamiento de regulaciones, por ejemplo), uno no puede sino desdeñar toda especulación respecto de la correspondencia y la autonomía. Para ser sincero, me siento más cerca, en este aspecto, de los análisis de Edward Laumann (Laumann y Knobe 1988), si bien difiero de él en otros, que de los de Nicos Poulantzas (1973) o Theda Skocpol (1979), para citar dos nombres emblemáticos de posiciones tradicionales acerca de la correspondencia y la autonomía. Con esto, también quiero señalar que, en estos asuntos así como en otros, los "marxistas de sillón", esos materialistas sin materiales a los que me he opuesto incesantemente en la época de su apogeo durante los años sesenta, han hecho mucho para ayudar a perpetuar la progenie escolástica.

De manera más general, esto ilustra gran parte de la dificultad de mi posición en el campo sociológico. Por un lado, puedo parecer muy cercano a los "Grandes Teóricos" (especialmente a los estructuralistas) porque insisto en sostener la existencia de configuraciones estructurales que no pueden ser reducidas a las interacciones y prácticas a través de las cuales se expresan. Simultáneamente, siento gran parentesco y solidaridad con los investigadores que "se ensucian las manos" (particularmente los

interaccionistas simbólicos y todos aquellos que, mediante la observación participante o el análisis estadístico, trabajan para descubrir y desmitificar las realidades empíricas que los Grandes Teóricos ignoran, porque miran la realidad social desde las alturas), aun si no puedo coincidir con la filosofía del mundo social que a menudo subyace a su interés en la minucia de las prácticas diarias, interés que les viene impuesto en realidad por esa "visión en primer plano [*close-up view*]" y por su miopía teórica o ceguera a las estructuras objetivas, a las relaciones de fuerza que no son inmediatamente perceptibles.

¿ Qué es, entonces, lo que separaría su análisis del Estado como un conjunto de campos burocráticos parcialmente superpuestos de la noción de Laumann y Knobe (1988) del "Estado organizacional" o más ampliamente de la teoría de redes?

Podría recordar aquí la distinción que establecí, contra Max Weber en particular, entre estructura e interacción o entre una relación estructural que opera de una manera permanente e invisible y una relación efectiva, una relación actualizada en y por un intercambio particular (véase Bourdieu 1971b, 197le, 1987h). En realidad, la estructura de un campo, entendido como un espacio de relaciones objetivas entre posiciones definidas por su puesto en la distribución de poderes competentes o especies de capital, es diferente de las redes más o menos duraderas a través de las cuales se manifiesta a sí mismo. Es esta estructura la que determina la posibilidad o imposibilidad (o, para ser más preciso, la mayor o menor probabilidad) de observar el establecimiento de vinculaciones que expresen y sustenten la existencia de redes. La tarea de la ciencia es descubrir la estructura de la distribución de especies de capital que tiende a determinar la estructura de las posturas adoptadas individual o colectivamente, por medio del análisis de los intereses y disposiciones que condiciona. En el análisis de redes, el estudio de estas estructuras subyacentes ha sido sacrificado en pro del análisis de las vinculaciones particulares (entre agentes o instituciones) y flujos (de información, recursos, servicios,

etc.) a través de los cuales se hacen visibles (sin duda porque descubrir la estructura requiere poner en marcha un modo relacional de pensamiento más difícil de traducir a datos cuantitativos y formalizados, salvo por medio del análisis de correspondencias).

Podría proseguir este argumento esbozando la investigación que he venido desarrollando durante los últimos años acerca de la génesis histórica del Estado. Podría sostener, para simplificar, que desde la construcción del Estado dinástico y, más tarde, el Estado burocrático, se ha producido un largo proceso de concentración de diferentes especies de poder, de capital, que condujo en una primera etapa a la monopolización privada —por parte del rey— de una autoridad pública al mismo tiempo externa y superior a todas las autoridades privadas (nobleza, burguesía, etc.). La concentración de estas diferentes especies de capital —económico (gracias a los tributos), militar, cultural, jurídico y, en un sentido más general, simbólico— va de la mano del surgimiento y la consolidación de los diversos campos correspondientes. El resultado de este proceso es la emergencia de un capital específico, *capital propiamente estatal*, nacido de su acumulación, que le permite al Estado esgrimir un poder sobre los diferentes campos y sobre las diversas formas de capital que circulan en ellos. Esta clase de *metacapital* capaz de ejercer un poder sobre otras especies de poder, y particularmente sobre su tasa de cambio (y por su intermedio sobre el balance de poder entre sus respectivos poseedores), define el poder específico del Estado. Se sigue que la construcción del Estado va de la mano de la constitución del campo del poder entendido como el espacio de juego donde los poseedores de diversas formas de capital luchan *en particular* por el poder sobre el Estado, esto es, sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (en particular por medio del sistema escolar).

4. Interés, habitus, racionalidad

Su uso de la noción de interés a menudo ha suscitado la acusación de "economicismo".[67] *¿Qué papel teórico juega el interés en su método de análisis ?*

La noción de interés se me impuso como un instrumento de ruptura con la antropología filosófica, una ingenua concepción de la conducta humana que era dominante cuando comencé a trabajar en ciencias sociales. A menudo he citado una observación de Weber sobre la ley que dice que los agentes sociales obedecen una regla sólo en la medida en que su interés por seguirla supera su interés por ignorarla. Este sensato principio materialista nos recuerda que, antes de pretender describir las reglas según las cuales actúa la gente, deberíamos preguntarnos qué es lo que hace operar a esas reglas en primer lugar.

De manera que, a partir de Weber, que utilizó un modelo económico para descubrir los intereses específicos de los grandes protagonistas del juego religioso, sacerdotes, profetas y hechiceros (Bourdieu 1971b, 1987h), yo introduje en mi análisis de los productores culturales la noción de interés, contra la visión dominante del universo intelectual, para cuestionar la ideología del *freischwebende Intelligenz.* Prefiero utilizar el término *illusio,* puesto que siempre hablo de interés específico, de intereses que son tanto presupuestos como producidos por el funcionamiento de campos históricamente delimitados. Paradójicamente, el término interés ha suscitado la mecánica acusación de economicismo.[68] De hecho, la noción tal como yo la

[67] Por ejemplo, Paradeise 1981, Caillé 1981 y 1987a, Rícher 1983, Adair 1984, Kot y Lautier 1984, Rancière 1984: p. 24, Joppke 1986, Sahlins 1989: p. 25. Así Fiske (1991: p. 238) amontona a Gary Becker y a Bourdieu como defensores de "el supuesto de la racionalidad egoísta" que constituye uno de sus cuatro modelos de relaciones sociales. La interpretación opuesta es vigorosamente defendida por Harker, Mahar y Wilkes (1990: pp. 4-6), Thompson (1991) y Ostrow (1990: p. 117), entre otros, que reprochan a Bourdieu su rechazo del economicismo.

[68] La oposición de Bourdieu al economicismo es clara desde sus primeros textos etnográficos sobre el sentido del honor entre los cabila (Bourdieu 1965 y 1979d). Está argumentada en forma extensa en *Esquisse d'une théorie*

uso es el medio de un reduccionismo deliberado y provisional que me permite importar el modo materialista de interrogación dentro de la esfera cultural de la que fue expulsada, históricamente, cuando se inventó la concepción moderna del arte y el campo de la producción cultural ganó su autonomía (Bourdieu 1987d), y dentro la cual resulta por ende particularmente ofensiva.

Para comprender la noción de interés es necesario advertir que se opone no sólo a la de desinterés o gratuidad sino tambien a la de *indiferencia.* Ser indiferente es permanecer inconmovible ante el juego: como al burro de Buridan, este juego no me afecta. La indiferencia es un estado axiológico, un estado ético de no preferencia así como un estado de conocimiento en el cual yo no soy capaz de diferenciar lo que está en juego. Tal era la meta de los estoicos: alcanzar un estado de ataraxia *(ataraxia* significa el hecho de no ser perturbado). La *illusio* es el opuesto mismo de la ataraxia: es estar concernido, tomado por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social dado importa, que la cuestión que se disputa en él es importante (otra palabra con la misma raíz que interés) y que vale la pena luchar por ella.[69]

Esto equivale a decir que el concepto de interés, tal como yo lo construyo, está totalmente desarticulado del interés transhistórico y universal de la teoría utilitarista. Sería fácil mostrar

de la pratique y en *El sentido práctico*: "El economicismo es una forma de etnocentrismo: al tratar las economías precapitalistas, según las palabras de Marx, 'como los Padres de la Iglesia trataban a las religiones que precedieron al Cristianismo', les aplica categorías, métodos (los de la contabilidad económica, por ejemplo) o conceptos (como las nociones de interés, de inversión o de capital, etc.) que, por ser el producto histórico del capitalismo, inducen una transformación radical de su objeto, semejante a la transformación histórica de la que surgieron" (Bourdieu 1990a: p. 113 [en español, p. 190], y siguientes; véase también Bourdieu 1986b: pp. 252-53).

[69] "Lo que, para un cabila 'bien socializado', es cuestión de vida o muerte, un asunto crucial, podría dejar *indiferente* a un agente que careciera de los principios de diferenciación que le permiten establecer la diferencia y dejarse atrapar por los juegos de honor" (Bourdieu 1987e: p. 7).

que el propio interés de Adam Smith no es nada más que una universalización inconsciente de la forma de interés engendrado y requerido por la economía capitalista. Lejos de ser una invariante antropológica, el interés es un *arbitrario histórico,*[70] una construcción histórica que sólo puede conocerse mediante el análisis histórico, *a posteriori,* por medio de la observación empírica, y no deducida *a priori* de alguna concepción ficticia —y tan evidentemente etnocéntrica— de "Hombre".

Esto implica que hay tantos "intereses" como campos, que cada campo presupone y genera simultáneamente una forma específica de interés que no puede medirse según aquellas que son válidas en otro lugar.

Precisamente. Cada campo convoca y da vida a una forma específica de interés, una *illusio* específica, bajo la forma de un reconocimiento tácito del valor de los asuntos en juego y el dominio práctico de sus reglas. Además, este interés específico implícito por la participación en el juego difiere según a la posición que se ocupe en él (dominante versus dominado u ortodoxo versus herético) y la trayectoria que condujo a cada participante a su posición. La antropología y la historia comparativa muestran que la magia propiamente social de las instituciones puede constituirse alrededor de cierto interés, y cierto interés realista, es decir, como una inversión (en el doble sentido que la palabra tiene en economía y psicoanálisis) que es objetivamente recompensada por una "economía" específica.

[70] La siguiente es una de las conclusiones de la indagación de Mauss sobre la lógica del regalo: "Si alguna motivación equivalente mueve a los jefes trobiandeses o americanos y a los miembros del clan adamán, o movió a los generosos hindúes o a los nobles germánicos o celtas del pasado a hacer regalos o estipendios, no es el frío cálculo del mercader, el banquero o el capitalista. En estas civilizaciones, uno está *interesado, pero de una manera distinta que en nuestro tiempo*" (Mauss 1950a: pp. 270-71, el destacado es mío). Bourdieu es secundado por Hirschman (1987) en esta interpretación revisionista de la noción de interés.

Más allá de interés e inversión, usted ha tomado del lenguaje económico varios otros conceptos, tales como mercado, beneficio y capital (por ejemplo, Bourdieu 1985d, 1986b), que evocan el razonamiento económico. Es más, tanto la primera como la última de sus investigaciones se han desarrollado directamente en el dominio de la sociología económica. Su primer trabajo sobre los campesinos y trabajadores argelinos buscaba, entre otras cosas, explicar la emergencia diferencial de una disposición racional, calculadora hacia la economía —el habitus del homo economicus— entre diversas fracciones del proletariado argelino y las consecuencias sociales y económicas del fracaso del subproletariado urbano en dominar esas disposiciones objetivamente requeridas por la economía capitalista a la que lo empujara el colonialismo francés. En su reciente estudio de la economía de la producción y consumo de la vivienda unifamiliar en Francia, usted investiga la génesis social del sistema de preferencias y estrategias de los compradores, por un lado, y la organización y dinámica del espacio de los proveedores (las firmas de construcción de viviendas) y los productos, por otro. Allí descubre que el Estado —o lo que usted llama el campo burocrático—juega un papel crucial en ambos, especialmente en la estructuración de su encuentro: el mercado es una construcción sociopolítica que resulta de la refracción, a diversos niveles territoriales del "campo burocrático", de las pretensiones y aspiraciones de un espectro de agentes sociales y económicos desigualmente equipados para obtener la consideración de sus intereses.[71] *¿Qué es lo que aparta su abordaje teórico de una "aproximación económica al comportamiento humano" al estilo de Gary Becker (1976)?*

[71] Existen obvias y amplias zonas de superposición y convergencia entre los trabajos más tempranos y los últimos de Bourdieu sobre el área y las preocupaciones de la "Nueva Sociología Económica" (por ejemplo, Swedberg, Himmelstrand y Brulin 1987; Zelizer 1988, Zukin y DiMaggio 1990; Granovetter 1985 y 1990), aunque ninguno parece haberse conectado aún con el otro (pero véase DiMaggio 1990, y Powell y DiMaggio 1991).

La sociología económica de Argelia de Bourdieu puede verse en Bourdieu 1962a, 1964, 1973a, 1979c; Bourdieu y otros 1963; y Bourdieu y Sayad 1964. Para el estudio de la economía habitacional en Francia, véase Bourdieu 1990b, 1990c, 1990d; Bourdieu y de Saint Martin 1990; Bourdieu y Christin 1990.

Lo único que comparto con la ortodoxia económica (me refiero a la corriente multiramificada y diversa que domina en la ciencia económica de hoy, en sí misma —y esto es algo que no debemos olvidar— un campo altamente diferenciado) son unas cuantas palabras. Tomemos la noción de inversión. Por inversión yo hago referencia a la propensión a actuar que nace de la relación entre un campo y un sistema de disposiciones ajustado al juego que propone, un sentido del juego y de lo que está en juego que implica al mismo tiempo una *inclinación* y una *capacidad* de jugar el juego, ambas por igual social e históricamente constituidas y no universalmente dadas. La teoría general de la economía de los campos, que emerge progresivamente de generalización en generalización (actualmente estoy trabajando en un libro en el que intento aislar, en un nivel más formal, las propiedades generales de los campos), nos permite describir e identificar la *forma específica* que toman los mecanismos y conceptos más generales, como capital, inversión, interés, dentro de cada campo, y así evitar toda clase de reduccionismos, empezando por el economicismo, que no reconoce nada salvo el interés material y la búsqueda deliberada de maximizar el beneficio monetario.

Una ciencia general de la economía de las prácticas que no se limite artificialmente a aquellas prácticas socialmente reconocidas como económicas debe empeñarse en comprender el capital, esa "energía de la física social" (Bourdieu 1990a: p. 122 [en español: p. 205]), en todas sus formas, y debe descubrir las leyes que regulan su conversión de una a otra.[72] He mostrado que *el capital se presenta bajo tres especies fundamentales* (cada una con sus propios subtipos), es decir: capital económico, capital cultural y capital social (Bourdieu 1986b). A esto debemos añadir el

[72] Bourdieu (1986b: p. 241) define de este modo el capital: "El capital es trabajo acumulado (en su forma materializada o en su forma 'incorporada', encarnada) que, de resultar apropiado de forma privada, es decir, exclusiva, por agentes o grupos de agentes, los habilita para apropiarse de la energía social bajo la forma de trabajo reificado o viviente." Para una discusión crítica interesante de la conceptualización de capital de Bourdieu, véase Grossetti 1986.

capital simbólico, que es la forma que una u otra de estas espe--es adopta cuando se la entiende a través de categorías de percepción que *reconocen* su lógica específica o, si lo prefieren, *desconocen* la arbitrariedad de su posesión y acumulación.[73] No me detendré en la noción de capital económico. He analizado la peculiaridad del capital cultural —al que deberíamos llamar *capital informacional* para dar a la noción su generalidad plena— que se da en tres formas: encarnado, objetivado o institucionalizado.[74] El capital social es la suma de los recursos, reales o virtuales, de la que se hace acreedor un individuo o grupo en virtud de poseer una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizadas de mutua familiaridad y reconocimiento. Reconocer que el capital puede adoptar varias formas es indispensable para explicar la estructura y la dinámica de las sociedades diferenciadas. Por ejemplo, para explicar la conformación del espacio social en las viejas naciones social-democráticas como Suecia o en las sociedades soviéticas, uno debe tomar en consideración esta forma peculiar de capital social constituido por un capital político que tiene la capacidad de arrojar considerables beneficios y privilegios, de manera similar al capital económico en otros campos sociales, operando una "patrimonización" de recursos colectivos (a través de los sindicatos y del partido Laborista en un caso, y del partido Comunista en el otro).

La ortodoxia económica pasa por alto el hecho de que las practicas pueden tener principios distintos de las causas mecá-

[73] La noción de capital simbólico es una de las más complejas de Pierre Bourdieu, y todo su traba o puede ser leído como una indagación de sus diversas formas y efectos. Véase Bourdieu 1972: pp. 277-43; 1977a: pp 171-83; 1990a: pp. 112-21; 1989a: parte 5; y 1991e para elaboraciones sucecivas.

[74] La adquisición, conversión y los efectos sociales de estas tres formas de capital cultural se encuentran extensamente ilustrados en los diversos artículos que conformaron el número de octubre de 1989 de *Sociologie et Societés* dedicado a "La cultura como capital". Véase en particular el análisis de de Saint Martin (1989b) acerca de la influencia del género y del capital cultural en la determinación de las "vocaciones intelectuales".

nicas o la intención consciente de maximizar las propias utilidades y aun así obedecer a una lógica económica inmanente. *Las prácticas conforman una economía,* esto es, siguen una razón inmanente que no puede restringirse a la razón económica, pues la economía de las prácticas puede ser definida en referencia a un amplio espectro de funciones y finalidades. Reducir el universo de las formas de conducta a la reacción mecánica o a la acción intencional vuelve imposible echar luz sobre todas esas prácticas que son *razonables* sin ser el producto de un propósito razonado, y menos aun de un cálculo consciente.

De manera que mi teoría nada debe, a pesar de las apariencias, al traslado del abordaje económico. Y espero algún día poder demostrar definitivamente que, lejos de ser el modelo fundante, la teoría económica (y la teoría de la acción racional, su derivado sociológico) puede ser vista de manera probablemente más certera como un caso particular, históricamente fechado y situado, de la teoría de los campos.

Ha clarificado los conceptos de campo y capital. Hay una tercera categoría que serviría de puente teórico entre ellos, como explicación del mecanismo que "impulsa" a los agentes, dotados de ciertas valencias de capital, a adoptar tal o cual estrategia de subversión o conservación (incluso la indiferencia, la salida del juego). Si he entendido correctamente, la noción de habitus es el eje que le permite rearticular las nociones aparentemente económicas de capital, mercado, interés, etc. en un modelo de acción que es radicalmente discontinuo del de la economía.[75]

[75] Sobre el desarrollo y sucesivas reelaboraciones del concepto de habitus en la obra de Bourdieu, véase Bourdieu 1967a, 1967b, 1971c, 1972, 1977a, 1980d, 1984a, 1990a: cap. 3,1986c, y 1985c, que proveen una recapitulación condensada de su historia y funciones. Una vez más, para comprender adecuadamente el propósito y significado del concepto uno debe hacer foco en sus usos, ver cómo lo aplica Bourdieu en el curso de sus análisis empíricos concretos y con qué *efectos analíticos.* Parece haber un giro, en el tiempo, de un énfasis más mentalista a otro más corpóreo, tal vez en parte debido a una influencia más firme del modelo lingüístico del estructuralismo en la obra más temprana de Bourdieu.

He explicado el significado y la función del concepto de habitus tantas veces que la idea de volver a él una vez más me produce cierta vacilación, no vaya a ser que sólo me repita y simplifique a mí mismo sin clarificar necesariamente las cosas... Todo cuanto quiero decir aquí es que el propósito principal de esta noción es romper con la filosofía intelectualista (e intelectualocéntrica) de la acción, representada en particular por la teoría del *homo economicus* como agente racional, puesta otra vez de moda recientemente por la teoría de la elección racional, cuando ya había sido repudiada por un buen número de economistas (a menudo sin decirlo o explicitarlo por completo). La intención de explicar la lógica real de la práctica —expresión que constituye un oxímoron en sí misma, ya que el sello de la práctica es ser "lógica", tener una lógica sin tener a la lógica por principio— me llevó a proponer una teoría de la práctica como el producto de un *sentido práctico*, un "sentido del juego" socialmente constituido (Bourdieu 1977a, 1990a). En principio, quería explicar las formas más modestas de la práctica —los rituales, las elecciones matrimoniales, la conducta económica mundana de la vida cotidiana, etc.—, escapando tanto al objetivismo de la acción entendida como una reacción mecánica "sin agente" como al subjetivismo que retrata la acción como prosecución deliberada de una intención consciente, el libre proyecto de una conciencia postulando sus propios fines y maximizando sus utilidades a través de un cálculo racional.

Una segunda función fundamental de la noción de habitus —de la que también debo decir que hace referencia antes que nada a una postura (o, si lo prefieren, un habitus científico), esto es, a una determinada manera de construir y comprender la práctica en su lógica específica (incluso temporal)— es romper con otro par opositivo no menos mortal y sin duda considerablemente más difícil de vencer: oponiéndose al materialismo positivista, la teoría de la práctica como práctica postula que los objetos de conocimiento son *construidos*, y no pasivamente registrados, y oponiéndose al idealismo intelectualista, nos recuerda que el principio de esta construcción se encuentra en

el sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes adquirido en la práctica y constantemente dirigido a funciones prácticas. Siguiendo el programa sugerido por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach,* apunta a hacer posible una teoría materialista del conocimiento que no abandone en manos del idealismo la noción de que todo conocimiento, sea mundano o académico, presupone un trabajo de construcción.[76] Pero hace hincapié en el hecho de que este trabajo no tiene nada en común con el trabajo intelectual, sino que consiste en una actividad de construcción práctica, de reflexión práctica incluso, que las nociones comunes de pensamiento, conciencia y conocimiento nos impiden aprehender adecuadamente. Yo creo que todos aquellos que utilizaron este viejo concepto u otros similares antes de mí, desde el *ethos* de Hegel, pasando por el *Habitualität* de Husserl, hasta el *hexis* de Mauss, estuvieron inspirados (tal vez sin saberlo) por una intención teórica emparentada con la mía, que es la de escapar de la filosofía del sujeto sin dejar de tomar en cuenta al agente (Bourdieu 1985c), así como de la filosofía de la estructura pero sin olvidar los efectos que ésta ejerce sobre y a través del agente. La paradoja es que la mayoría de los comentaristas ignora por completo la significativa diferencia entre el uso que yo hago de esta noción y todos los usos previos (Héran 1987) —he dicho habitus justamente para *no* decir hábito—, es decir, la capacidad generativa (si no creativa) inscripta en el sistema de disposiciones como un *arte,* en el sentido más fuerte del dominio práctico, y en particular como un *ars inveniendi.* Se atienen, en

[76] La tercera tesis de Marx sobre Feuerbach, con la que Bourdieu (1977a: p. vi) abre el *Outline of a Theory of Practice,* dice lo siguiente: "El principal defecto de todo materialismo hasta la fecha —incluyendo el de Feuerbach— es que el objeto externo, la realidad, el mundo sensible, es captado en forma de *objeto o intuición*; pero no como *actividad humana concreta,* como *práctica,* de una manera subjetiva. Es por ello que el aspecto activo fue desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero sólo de forma abstracta, puesto que naturalmente el idealismo no conoce la actividad real concreta como tal."

suma, a una visión mecanicista de una noción construida *contra el mecanicismo.*

Algunos autores como Victor Kestenbaum (1977) y James Ostrow (1990) han trazado paralelos entre su teoría del habitus y la tradición filosófica del pragmatismo estadounidense, John Dewey en particular. ¿Se reconoce a sí mismo en esa descripción?

Di con sus estudios hace muy poco, y me llevaron a considerar con mayor detenimiento la filosofía de Dewey, de la que sólo tenía un conocimiento parcial y abarcador. De hecho, las afinidades y convergencias son muy impactantes, y a mi entender se basan en lo siguiente: mi esfuerzo por reaccionar contra el arraigado intelectualismo característico de todas las filosofías europeas (con las raras excepciones de Wittgenstein, Heidegger y Merleau-Ponty) me ha llevado, involuntariamente, a colocarme muy cerca de corrientes filosóficas que la tradición europea, "profunda" y oscura, suele considerar puntos de referencia negativos.

En el fondo y en síntesis —no puedo considerar aquí todas las diferencias y coincidencias relevantes— yo diría que la teoría del sentido práctico presenta muchas similitudes con teorías como la de Dewey que otorgan un papel central a la noción del hábito, entendido como una relación activa y creadora con el mundo, rechazando todos los dualismos conceptuales en que se basan casi todas las filosofías poscartesianas: sujeto y objeto, interno y externo, material y espiritual, individual y social, y así sucesivamente.[77]

[77] Dewey (1958: p. 104) escribe en *El arte como experiencia*: "A través de hábitos formados por la interacción con el mundo, nosotros también habitamos *[in-habit]* el mundo. El mundo deviene un hogar, y el hogar es parte de nuestra experiencia." Su definición de *"mind"* [mente, espíritu, entendimiento y, de manera más específica, inclinación, propensión, disposición (T.)] como el "trasfondo activo y ávido que yace a la espera y se involucra en todo lo que aparece en su camino" tiene un evidente parentesco con el habitus de Bourdieu.

Esa concepción de la acción social lo opone a la amplia aunque heterogénea comente que en los últimos años ha cobrado relevancia en ciencias sociales bajo el nombre de teoría de la acción racional o teoría de la elección racional (Elster 1986, Coleman 1990b; véase un estudio crítico en Wacquant y Calhoun 1989).

Instancia típica de la falacia escolástica —el error habitual de los profesionales de la lógica, vale decir, aquel que consiste en "tomar las cosas de la lógica por la lógica de las cosas", como dijo Marx acerca de Hegel—, la teoría de la acción racional (TAR) coloca la mente del científico que conceptualiza la práctica en el lugar del sentido práctico socialmente constituido del agente. El actor, tal como lo construye, no es otra cosa que la proyección imaginaria del sujeto cognoscente *(sujet connaissant)* en el sujeto actuante *(sujet agissant),* una especie de monstruo con cabeza de pensador pensando su práctica de una manera reflexiva y lógica, montada sobre el cuerpo de un hombre de acción envuelto en la acción. La TAR no reconoce nada salvo "respuestas racionales" a oportunidades potenciales o reales de un agente que es tan indeterminado como intercambiable. Su "antropología imaginaria" busca fundar la acción, sea "económica" o no, en la elección intencional de un actor económica y socialmente incondicionado. Esta concepción estrecha, economicista, de la "racionalidad" de las prácticas ignora la *historia* individual y colectiva de los agentes a través de la cual las estructuras de preferencia que los habitan son constituidas en una compleja dialéctica temporal con las estructuras objetivas que los produjeron y que ellos tienden a reproducir.

¿No es uno de los propósitos de la noción de habitus, que algunos críticos (por ejemplo, Jenkins 1982) han convertido en el eje conceptual de una filosofía de la historia supuestamente dirigida a negar la historia, recordarnos la historicidad del agente económico, la génesis histórica de sus aspiraciones y preferencias ?

La acción humana no es una reacción instantánea a estímulos inmediatos, y la más ligera "reacción" de un individuo frente a otro está impregnada de la historia de esas personas

y de su relación en su totalidad. Para explicarlo, podría mencionar el capítulo de *Mímesis* titulado "La media marrón", donde Erich Auerbach (1953) evoca un pasaje de *Al faro* de Virginia Woolf y las representaciones o, mejor dicho, las repercusiones que un acontecimiento externo menor suscitan en la conciencia de la señora Ramsay. Este acontecimiento, que trata de una media, no es más que un punto de partida que, si bien no es completamente fortuito, sólo adquiere valor a través de las reacciones indirectas que pone en funcionamiento. Uno puede ver, en este caso, que el estudio de los estímulos no nos permite comprender las resonancias y los ecos que aquéllos despiertan a menos que uno tenga alguna idea del habitus que los selecciona y amplifica con la totalidad de su historia.

Esto significa que uno puede entender genuinamente las prácticas (incluyendo las prácticas económicas) sólo a condición de elucidar las condiciones económicas y sociales de producción y actualización del habitus que les proporciona su principio dinámico.

Al convertir la ley inmanente de la economía en una norma universal y universalmente cumplida de la práctica adecuada, la TAR olvida —y oculta— el hecho de que el habitus "racional", mejor dicho razonable, que es la precondición de una práctica económica adecuada, es el producto de una condición económica particular, definido por la posesión de un capital económico y cultural mínimo necesario para percibir y sopesar las "oportunidades potenciales" formalmente ofrecidas a todos. Todas las capacidades y disposiciones que concede liberalmente a su "actor" abstracto —el arte de estimar y aprovechar ocasiones, la habilidad de predicción mediante una especie de inducción práctica, la capacidad de apostar por lo posible contra lo probable para un riesgo mesurado, la propensión a invertir, el acceso a información económica, etc.— sólo pueden ser adquiridas bajo condiciones sociales y económicas determinadas. De hecho, son siempre una función del propio poder en, y sobre, la economía

específica.[78] Debido a que debe postular *ex nihilo* la existencia de un interés universal, preconstituido, la TAR olvida por completo la génesis social de formas de intereses históricamente variables.

Por otra parte, la teoría del habitus explica por qué el finalismo de la teoría de la elección racional, antropológicamente falso, puede parecer empíricamente consistente. El finalismo individualista, que concibe la acción como algo determinado por una dirección consciente hacia metas explícitamente planteadas, es una ilusión bien fundada: el sentido del juego que implica un ajuste anticipado del habitus a las necesidades y probabilidades inscriptas en el campo se presenta bajo la apariencia de un exitoso "apuntar hacia" un futuro. Probablemente, la afinidad estructural de habitus pertenecientes a la misma clase es capaz de generar prácticas que son convergentes y objetivamente orquestadas fuera de cualquier "intención" o conciencia colectiva, por no hablar de "conspiración". De esta manera explica muchos fenómenos de cuasiteleología que pueden observarse en el mundo social, tales como esas formas de acción o reacción colectiva que plantean unos dilemas tan insuperables a la TAR.[79]

[78] Bourdieu (1979c: pp. 68 y siguientes) demuestra en *Argelia 1960* que los subproletarios argelinos no podían alcanzar el "umbral de modernidad" que constituía la frontera entre ellos y la clase trabajadora estable, por debajo del cual la formación del "habitus racional" requerido por una economía racionalizada (capitalista) era imposible, en la medida en que "toda su existencia ocupacional estaba ubicada bajo la regla de la arbitrariedad" impuesta por la inseguridad permanente y la extrema privación (exacerbada aún más, en este caso, por el impacto cultural creado por la desaparición de las seguridades y apoyos antiguamente proporcionados por la sociedad campesina) . En ausencia de una distancia mínima de la necesidad económica, los agentes no pueden desarrollar las disposiciones temporales necesarias para concebir la posibilidad de un futuro de múltiples opciones que estimule a tomar decisiones significativas (un hombre desempleado de la ciudad de Constantina lo resume muy bien: "Cuando no estás seguro de hoy ¿cómo puedes estar seguro de mañana?").

[79] El más famoso de esos dilemas es el del 'jinete libre" (Olson 1965). Bourdieu disuelve este problema mostrando que "la homogeneización objetiva

Los esfuerzos de quienes proponen una u otra versión de la teoría de la acción racional me hacen acordar a Tycho Brahe tratando de rescatar el paradigma ptolemaico después de Copérnico. Es divertido verlos avanzar y retroceder, a veces de una página a la otra, entre un mecanismo que explica la acción por la eficacia directa de las causas (como las coerciones del mercado) y un finalismo que, en su forma pura, no quiere ver ninguna otra cosa que las elecciones de una mente pura comandando una voluntad perfecta o que, en sus formas más atemperadas, hace lugar a elecciones bajo coerción (como la "racionalidad limitada", la "racionalidad irracional", la "debilidad de la voluntad", etc., las variaciones son infinitas). Podríamos decir que el desafortunado héroe de este paradigma insostenible es Jon Elster (1984b), quien —las mismas causas producen los mismos efectos— repite los análisis hechos por Sartre sobre la mala fe y el compromiso en *Ulises y las sirenas.*[80]

¿La noción de habitus no tiene además la función de evitar la alternativa entre el individuo y la sociedad, y por ende entre el individualismo metodológico y el holismo ?

Hablar de habitus es aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo. El habitus es una subjetividad socializada. Aquí es donde me aparto por ejemplo de Herbert Simon y su noción de "racionalidad limitada" (Simon 1955; March 1978). La racionalidad está limitada no solamente

de los habitus de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concertadas sin cálculo estratégico alguno ni referencia consciente a una norma, y mutuamente ajustadas *sin interacción directa alguna y, a fortiori,* sin concertación explícita" (Bourdieu 1990a: p. 58 [en español: p. 101).

[80] Véase Bourdieu (1990a: pp. 42-51 [en español: pp. 75-89) para una crítica completa de la fenomenología sartreana y de la teoría de la elección racional de Elster según estos lincamientos. En otra parte, Bourdieu (1990e: p. 384) escribe: "El calculador racional que los defensores de la Teoría de la acción racional describen como el principio de las prácticas humanas no es menos absurdo [...] que el *angelus rector,* el precavido piloto al que algunos pensadores prenewtonianos atribuían el movimiento regulado de los planetas."

porque la información accesible sea reducida y la mente humana genéricamente limitada, carente de medios para figurarse la totalidad de las situaciones, especialmente durante la urgencia de la acción, sino también porque la mente humana está *socialmente* limitada, socialmente estructurada.¿El individuo está siempre, le guste o no, atrapado —salvo en la medida en que se vuelva consciente de ello— "dentro de los límites de su cerebro", como dijo Marx, es decir dentro de los límites del sistema de categorías que debe a su crianza y formación. (Advierto que nunca cité a Marx tan a menudo como lo hago hoy día, es decir, en un tiempo en que se ha hecho de él el chivo expiatorio de todos los males del mundo social; sin duda una expresión de las mismas disposiciones rebeldes que me inclinaron a citar a Weber en la época en que la ortodoxia marxista estaba tratando de desterrar su obra...)

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese *ens realissimum* ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los "individualistas metodológicos", ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la *relación entre entre dos realizaciones de la acción histórica,* en los cuerpos y en las cosas. Es la doble y oscura relación entre los habitus, es decir, los sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos) y los campos, es decir, los sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen prácticamente la realidad de objetos físicos; y, por supuesto, de todo lo que nace de esta relación, esto es, prácticas y representaciones sociales o campos, en la medida en que se presentan como realidades percibidas y apreciadas.

¿ Cuál es la naturaleza de esta "doble y oscura relación" (usted habla en alguna parte de una "correspondencia ontológica") entre habitus y campo, y cómo funciona ?

La relación entre habitus y campo opera de dos maneras. Por un lado, es una relación de *condicionamiento*: el campo estructura al habitus, que es el producto de la encarnación de la necesidad inmanente de un campo (o de un conjunto de campos que se intersectan, sirviendo la extensión de su intersección o de su discrepancia como raíz de un habitus dividido o incluso roto). Por otro lado, es una relación de conocimiento o de *construcción cognitiva.* El habitus contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y valor, donde vale la pena invertir la propia energía. Se siguen de ello dos cosas. Primero, que la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que la precede y modela las estructuras del habitus. Segundo, que la ciencia social es necesariamente un "conocimiento de un conocimiento" y debe hacer lugar a una fenomenología sociológicamente fundada de la experiencia primaria del campo o, para ser más preciso, de las invariantes y variaciones de la relación entre diferentes tipos de campos y diferentes tipos de habitus.

La existencia humana, o habitus como lo social hecho cuerpo, es esa cosa del mundo para la cual hay cosas. Más o menos como lo planteó Pascal, *le monde me comprend mais je le comprends* (en pocas palabras, "el mundo me abarca pero yo lo comprendo") . La realidad social existe, por decirlo así, dos veces: en las cosas y en las mentes, en los campos y en los habitus, fuera y dentro de los agentes. Y cuando el habitus encuentra un mundo social del cual es producto, se siente como "pez en el agua": no advierte el peso del agua y da el mundo alrededor de sí por sentado.[81] Para evitar malentendidos, explicaré la fórmula de Pascal: el mundo me abarca (*me comprend)* pero yo lo comprendo *(je le comprends)* precisamente *porque* él me abarca. Es porque este mundo me ha producido, porque ha producido las categorías de pensamiento que yo le aplico, que se me aparece

[81] "El habitus nunca tiene un dominio práctico mayor de su campo de acción que cuando está completamente habitado por el campo de fuerzas porque sus estructuras son el producto de este campo" (Bourdieu 1989a: p. 327).

como autoevidente. En la relación entre habitus y campo, la historia entra en relación consigo misma: una complicidad ontológica genuina, como sugirieron Heidegger y Merleau-Ponty, prevalece entre el agente (que no es un sujeto, una conciencia ni el mero ejecutante de un papel, el soporte de una estructura o actualización de una función) y el mundo social (que nunca es una mera "cosa", aun cuando deba ser construido como tal en la fase objetivista de la investigación).[82] Esta relación de conocimiento práctico no es aquella que se da entre un sujeto y un objeto constituido como tal y percibido como problema. Siendo el habitus lo social encarnado, se encuentra "en casa" en el campo que habita, lo percibe dotado de significado e interés inmediatos. El conocimiento práctico que obtiene puede ser descripto por analogía con la *phronesis* de Aristóteles o, mejor dicho, con la *orthéd oxa* de la que habla Platón en *Menón:* así como la "opinión correcta" "cae justa" *["right opinion" "falls righf]* en cierto sentido, sin saber cómo o por qué, la coincidencia entre disposiciones y posiciones, entre el "sentido del juego" y el juego, explica que el agente haga lo que "tiene que hacer" sin plantearlo explícitamente como una meta, por debajo del nivel del cálculo e incluso de la conciencia, por debajo del discurso y la representación.

[82] "La relación con el mundo social no es la causalidad mecánica entre un "milieu" [medio ambiente] y una conciencia, sino más bien una especie de complicidad ontológica. Cuando la misma historia habita tanto el habitus como el habitat, tanto la disposición como la posición, el rey y su corte, el empleador y su firma, el obispo y su silla, la historia en cierto sentido se comunica consigo misma, se refleja en su propia imagen. La historia como 'sujeto' se descubre a sí misma en la historia como 'objeto'; se reconoce en 'síntesis pasivas', 'antepredicativas', estructuras que están estructuradas antes de cualquier operación estructurante o cualquier expresión lingüística. La relación dóxica con el mundo innato, un compromiso cuasiontológico que deriva de la experiencia práctica, es una relación de pertenencia y posesión en la que un cuerpo, apropiado por la historia, se apropia absoluta e inmediatamente de cosas habitadas por la misma historia" (Bourdieu 1981c: p. 306, traducción modificada).

Me parece que este análisis debería llevarlo a abandonar completamente el lenguaje de la estrategia; sin embargo ocupa un lugar central en su obra (Bourdieu 1986a).

En realidad, lejos de ser postuladas como tales en un proyecto explícito, consciente, las estrategias sugeridas por el habitus como una "intuición para el juego" apuntan, en la modalidad de la "protensión" tan bien caracterizada por Husserl (1982) en *Ideen,* hacia las "potencialidades objetivas" inmediatamente dadas en el presente inmediato. Y uno podría preguntarse, como hace usted, si tiene sentido hablar entonces de "estrategia". Es verdad que la palabra está fuertemente asociada con la tradición intelectualista y subjetivista que, de Descartes a Sartre, ha dominado la filosofía moderna occidental, nuevamente en alza con la TAR, teoría adecuada para satisfacer el *point d'honneur* espiritualista de los intelectuales. No es razón, sin embargo, para no usarla con una intención teórica totalmente distinta, para designar las líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen continuamente en y a través de su práctica.[83]

Paradójicamente, entonces, los mismos casos en que el acuerdo inmediato entre habitus y campo prevalece son aquellos que podrían llevar a uno a discutir la realidad del habitus y a dudar de su utilidad científica.

Para dar a esta paradoja su plena gravitación, uno podría decir incluso que la teoría del habitus podría llevarnos a explicaciones por *vis dormitiva* (¿por qué alguien hace elecciones pequeñoburguesas? ¡Porque tiene un habitus pequeñoburgués!) y explicaciones *ad hoc.* No niego que algunos usuarios del concepto han sucumbido a uno u otro de estos peligros, o a

[83] "El problema del carácter consciente o inconsciente de las estrategias, y por ende de la buena fe o el cinismo de los agentes que es de tan grande interés para el moralismo pequeñoburgués" se vuelve un "sin sentido" (Bourdieu 1990d: p. 37, nota 3) una vez que se reconoce que es el encuentro del habitus con la coyuntura peculiar del campo aquello que las pone en movimiento.

ambos, pero yo estaría dispuesto a desafiar a mis críticos a encontrar un solo caso de esto en mis escritos (y no sólo porque haya sido consciente de este peligro todo el tiempo). En realidad, cuando se ve frente a condiciones objetivas idénticas o similares a aquellas de las cuales es producto, el habitus se "adapta" al campo perfectamente sin ningún tipo de búsqueda consciente de adaptación intencional, pudiéndose decir que efecto de habitus y efecto de campo son redundantes. En tal caso, la noción parecerá menos indispensable, pero tendrá aún la virtud de hacer a un lado las interpretaciones en términos de "elección racional" que el carácter "razonable" de la situación parece garantizar.

El habitus es aquello que debe plantearse para explicar que, sin ser racionales, los agentes sociales sean *razonables* (condición de posibilidad de la sociología). La gente no está loca, es mucho menos excéntrica o ilusa de lo que espontáneamente creeríamos precisamente porque ha internalizado, mediante un proceso de condicionamiento múltiple y prolongado, las oportunidades objetivas que enfrenta. Las personas saben cómo "leer" el futuro que les cuadra, hecho para ellos y para el cual están hechos (por contraposición con todo lo que designa la expresión "no es para gente como nosotros"), por medio de anticipaciones prácticas que captan, en la superficie misma del presente, lo que se impone incuestionablemente corno aquello que "debe" ser hecho o dicho (y que será visto retrospectivamente como lo "único" que era posible hacer o decir).

Pero hay también casos de discrepancia entre habitus y campo en que la conducta resulta ininteligible a menos que uno introduzca en el cuadro el habitus y su inercia específica, su histéresis. La situación que observé en Argelia, donde campesinos dotados de un habitus precapitalista se veían repentinamente desarraigados y arrojados por la fuerza a un cosmos capitalista (Bourdieu 1979a), es una ilustración de ello. Otro ejemplo es dado por las coyunturas históricas de naturaleza revolucionaria donde se producen cambios tan veloces en las estructuras objetivas que los agentes, cuyas estructuras mentales han sido

moldeadas por las estructuras previas, se vuelven obsoletos y actúan inoportunamente *(à contre-temps)*, con propósitos cruzados; piensan en un vacío, por así decirlo, como esas personas ancianas de las que podemos decir con justicia que están "fuera de sincro". En suma, la dialéctica continua de esperanzas subjetivas y oportunidades objetivas que opera a lo largo de todo el mundo social puede arrojar una variedad de resultados que van desde la perfecta adecuación mutua (cuando la gente desea aquello a lo que está objetivamente destinada) hasta la dislocación radical (como en el efecto Don Quijote, tan caro a Marx).[84]

Otra razón para no prescindir de la noción de habitus es que sólo ella nos permite tomar en cuenta, y explicar, la constancia de las disposiciones, gustos y preferencias que tanto perturban a la economía neomarginalista (muchos economistas dedicados a estudiar el comportamiento de los consumidores han observado que la estructura y el nivel de gastos no se ven

[84] La internalización de las oportunidades objetivas bajo la forma de esperanzas subjetivas y esquemas mentales juega un papel clave en el análisis de Bourdieu de las estrategias sociales, ya sea en las escuelas, el mercado laboral o matrimonial, en la ciencia o en la política (los postulados principales véanse en Bourdieu 1974a, 1979b, 1977b). Dada la frecuente malinterpretación de que tal cosa implica que las expectativas de los agentes replican necesaria y mecánicamente sus oportunidades objetivas (por ejemplo, Swartz 1977: p. 554; McLeod 1987) es útil citar aquí de manera extensa el fuerte rechazo de Bourdieu a semejante opinión: "La tendencia a perseverar en su ser que los grupos deben, entre otros motivos, a que sus componentes estén dotados de disposiciones duraderas, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales de su propia producción, puede estar en el origen *tanto de la inadaptación como de la adaptación, tanto de la rebelión como de la resignación.* Basta con evocar otras formas posibles de relación entre las disposiciones y las condiciones para ver en el ajuste anticipado del habitus a las condiciones objetivas un 'caso particular entre los posibles', y *evitar así universalizar inconscientemente el modelo de la relación cuasicircular de reproducción cuasiperfecta,* que sólo sirve cuando las condiciones de producción del habitus y las condiciones de su funcionamiento son idénticas u homólogas" (Bourdieu 1990a: pp. 62-63 [en español: pp. 107-8], bastardillas añadidas). Aseveraciones similares pueden ser extraídas de escritos anteriores, por ejemplo Bourdieu 1974a sobre la "Causalidad de lo probable".

afectados por las variaciones de ingresos a corto plazo, y que el monto de consumo muestra un alto grado de inercia, siendo fuertemente dependiente de los patrones de consumo previos) . No obstante, la virtud —al mismo tiempo heurística y explicatoria— del concepto de habitus se advierte mejor en el caso de prácticas que suelen ser estudiadas separadamente, ya sea por una misma ciencia, tales como el comportamiento marital y la fertilidad, o por ciencias diferentes, como la hipercorrección lingüística, la baja fertilidad y la fuerte inclinación a ahorrar de las fracciones ascendentes de la pequeña burguesía (véase Bourdieu 1984a: cap. 6).

En suma, la teoría del habitus no sólo tiene el mérito —perdónenme, pero me siento en el deber de defenderla— de explicar mejor la lógica real de las prácticas reales (especialmente, de las prácticas económicas) que la teoría de la elección racional, que directamente las destruye. También ofrece una matriz de hipótesis que ha recibido numerosas verificaciones empíricas, y no sólo en mi propio trabajo.

¿La teoría del habitus excluye la elección estratégica y la deliberación consciente como modalidades posibles de acción ?

En absoluto. La concordancia entre habitus y campo es sólo una modalidad de acción, si bien es la que prevalece ("Somos empíricos", decía Leibniz, queriendo decir prácticos, "en tres cuartas partes de nuestras acciones"). Las líneas de acción sugeridas por el habitus bien pueden estar acompañadas por un cálculo estratégico de costos y beneficios, que tiende a desempeñar en el nivel consciente las operaciones que el habitus desempeña a su manera. Las épocas de crisis, en que el ajuste habitual entre estructuras subjetivas y objetivas sufre un quiebre brutal, constituyen un tipo de circunstancias en que efectivamente la "opción racional" puede volverse predominante, al menos entre aquellos agentes que tengan la posibilidad de serlo.

¿La introducción del concepto mediador del habitus realmente nos libera de la "jaula de hierro" del estructuralismo? Para muchos de sus

lectores, la noción parece aún excesivamente determinista: si el habitus, como "principio generador de estrategias que permite a los agentes lidiar con situaciones imprevistas y siempre cambiantes", resulta de la incorporación de las estructuras objetivas perdurables del mundo, si la improvisación que regula está en sí misma "regulada" por dichas estructuras (Bourdieu 1977a), ¿de dónde viene el elemento de innovación y agenciamiento?[85]

Antes de contestar a esta pregunta, me gustaría tengan a bien preguntarse por qué esta noción, en cierto sentido muy banal (todo el mundo está dispuesto a admitir que los seres sociales son al menos en parte el producto de condicionamientos sociales), ha suscitado semejantes reacciones de hostilidad, cuando no cólera, entre algunos intelectuales e incluso entre sociólogos. ¿Qué tiene que pueda resultar tan *chocante*? La respuesta es, pienso, que se da de cabeza con la ilusión de dominio (intelectual) de sí mismo tan profundamente arraigada en

[85] Una vez más, la de habitus es una noción sobre la cual los intérpretes y críticos de Bourdieu difícilmente coinciden. Para Gartman (1991), Giroux (1982) y Jenkins (1982), entre otros, el habitus refuerza el determinismo bajo la apariencia de hacerlo más laxo. Giroux (1983: p. 90) sostiene que "su definición y uso constituyen una camisa de fuerza conceptual que no deja lugar a modificaciones o escapatoria. De modo tal que la noción de habitus ahoga la posibilidad del cambio social y desemboca en una modalidad de ideología de la gestión". Por el contrario, de acuerdo con Harker (1984), Miller y Branson (1987: pp. 217-18), Thapan (1988), Schiltz (1982: p. 729), Harker y otros (1990: pp. 10-12), y Sulkunen (1982) es un concepto mediador, y no estructural, que introduce un grado de juego libre, de creatividad e impredictibilidad en la acción social. Fox (1985: p. 199) expresa esta interpretación de la siguiente manera: "el habitus pinta la vida social y el significado cultural como una práctica en constante desarrollo, afín a una concepción de la cultura como en perpetua producción". Sahlins (1985: pp. 29, 51, 53), Powell y DiMaggio (1991), y Calhoun (1982: pp. 232-33) encuentran que ambas dimensiones están presentes en el concepto. Según Ansart (1990: p. 40), es la noción de habitus lo que permite a Bourdieu quebrar el paradigma estructuralista al desarrollar una concepción activa de la conducta social, visión que comparte Lemert (1990: p. 299): "El habitus es la idea más poderosa a partir de la cual Bourdieu genera una teoría de las estructuras única por su sensibilidad para un dilema sobre el cual con la mayor frecuencia las teorías de la estructura balbucean: ¿Cómo sobrevive el agenciamiento al poder coercitivo de la estructuración?"

los intelectuales. A las tres "heridas narcisistas" de Freud, aquellas infligidas a la humanidad por Copérnico, Darwin y el mismo Freud, uno podría añadir la que nos inflige la sociología, especialmente cuando se aplica a los "creadores". Sartre, de quien a menudo he dicho que le dio a los intelectuales su "ideología profesional" o, para decirlo como Weber, la "teodicea de su propio privilegio", elaboró la versión más acabada del mito fundante del creador increado con su noción de "proyecto original" (Bourdieu 1971a), que es a la noción de habitus lo que el mito del génesis es a la teoría de la evolución. (El "proyecto original" es, como recordarán, esa suerte de acto libre y consciente de autocreación por el cual un creador se asigna a sí mismo los designios de su vida, y que Sartre [1981-91] situó hacia el final de la infancia en su estudio sobre Flaubert.) La noción de habitus provoca exasperación, incluso desesperación, creo, porque amenaza la idea que los "creadores" (especialmente quienes aspiran a serlo) tienen de sí mismos, de su identidad, de su "singularidad". De hecho, sólo la seriedad con que viven este asunto permite explicar el hecho de que tantas mentes refinadas hayan reaccionado no contra lo que yo escribí, sino contra aquello que pensaron haber leído.

El habitus no es el destino que alguna gente lee en él. Producto de la historia, es un *sistema abierto de disposiciones* constantemente sujeto a experiencias, constantemente afectado por ellas de una manera que o bien refuerza o bien modifica sus estructuras.[86] ¡Es perdurable pero no eterno! Dicho esto, debo añadir de inmediato que hay una probabilidad, inscripta en el destino social asociado a condiciones sociales determinadas, de

[86] Aparte de los efectos de ciertas trayectorias sociales, el habitus también puede ser transformado por el socioanálisis, es decir, por un despertar de la conciencia y una forma de "autotrabajo" que permita al individuo manipular sus disposiciones, como Bourdieu sugiere más adelante. La posibilidad y eficacia de esta clase de autoanálisis está determinada en parte por las estructuras originales del habitus en cuestión y en parte por las condiciones objetivas bajo las cuales el despertar de la autoconciencia tiene lugar (véase, por ejemplo, la disposición antiinstitucional de los filósofos franceses tratada en la sección 1).

que las experiencias confirmen el habitus, porque la mayoría de la gente está estadísticamente constreñida a encontrar circunstancias que tienden a coincidir con aquellas que originalmente conformaron sus habitus.

A decir verdad, el problema de la génesis del individuo biológico socializado, de las condiciones sociales de formación y adquisición de las estructuras de preferencia generativa que constituyen el habitus como lo social encarnado, es una cuestión extremadamente compleja. Yo pienso que, por razones lógicas, este proceso tiene una *irreversibilidad relativa*: todos los estímulos externos y experiencias condicionantes son percibidos en cada momento a través de categorías ya construidas por experiencias previas. De ello se sigue una inevitable prioridad de las experiencias originarias y una clausura *relativa* del sistema de disposiciones que constituye el habitus.[87] (El envejecimiento, por ejemplo, puede ser concebido como la creciente clausura de dichas estructuras: los esquemas mentales y corporales de una persona que envejece se vuelven más y más rígidos, cada vez menos susceptibles de responder a las demandas externas.) Todo me lleva a creer, además, que ciertas estructuras básicas, tales como la oposición masculino/femenino, se organizan desde extremadamente temprano. Recientes investigaciones en psicología evolutiva realizadas por Eleanor Maccoby (1988) revelan que niñas y niños aprenden en el jardín maternal, antes de los tres años de edad, a comportarse de modo distinto frente a un niño o a una niña, y qué esperar de cada uno de ellos:

[87] "La lógica misma de su génesis explica que el habitus sea una serie de estructuras cronológicamente ordenada en la que una estructura de un determinado orden especifica las estructuras de orden inferior (es decir, genéticamente anterior) y estructura las estructuras de orden superior por medio de la acción estructurante que ejerce sobre las experiencias estructuradas generadoras de estas estructuras. Así, por ejemplo, el habitus adquirido en la familia es la base de la estructuración de las experiencias escolares [...]; el habitus transformado por la acción de la escuela, diversificado él mismo, es a su vez la base de todas las experiencias subsecuentes [...] y así sucesivamente, de reestructuración en reestructuración" (Bourdieu 1972: p. 188, la traducción es mía).

golpes en un caso y besos en el otro. Si sostenemos, como yo, que el principio opositivo del género juega un papel fundamental en la política, por ejemplo (todas las oposiciones políticas básicas tienen un barniz de connotaciones sexuales), si sostenemos que los esquemas corporales de percepción de la división del trabajo sexual y de la división sexual del trabajo son constitutivos de la percepción del mundo social (Bourdieu 1977d),[88] entonces debemos admitir que, hasta cierto punto, las experiencias sociales primarias tienen un peso desproporcionado con relación a las subsiguientes.

Pero también querría disipar otra dificultad. El habitus se revela —recuerden que consiste en un sistema de disposiciones, es decir, de virtualidades, potencialidades y eventualidades— sólo en relación con una situación determinada. Es sólo *en su relación con* ciertas estructuras que el habitus produce determinados discursos o prácticas. (Aquí pueden ver ustedes lo

[88] Desde el principio, las oposiciones de género han estado en el núcleo mismo del pensamiento de Bourdieu (una vez confesó, bromeando a medias, que "eran las mujeres las que [le] 'enseñaron' sociología"). Escribió de manera extensa sobre el tema al comienzo de su carrera. Sus primeros artículos importantes, basados en la investigación en su región natal del Bearne y en Argelia, se refieren a "La relación entre los sexos en la sociedad campesina" (Bourdieu 1962c), "Soltería y condición campesina" (Bourdieu 1962b) y el ethos de la masculinidad que subyace a "El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia" (Bourdieu 1965). Su famoso "La casa bereber, o el mundo al revés" (escrito en 1968 y reimpreso en Bourdieu 1979c) gira en torno a las oposiciones masculino/femenino que estructuran la cosmogonía cabila y las prácticas rituales domésticas. La discusión de las diferencias sexuales y las categorizaciones abundan en *Essquise d'une théorie de la pratique* y *La distinción.* No obstante, desde principios de los sesenta Bourdieu nunca había emprendido un ataque frontal de este asunto. Esto quedó saldado con un artículo reciente titulado "La dominación masculina", donde Bourdieu (1990i) sostiene que la dominación sexual constituye el paradigma de toda dominación y es quizá su forma más persistente. Es al mismo tiempo la dimensión más arbitraria y la menos reconocida de la dominación porque opera esencialmente por vía del acuerdo profundo, aunque inmediato, de esquemas encarnados de visión del mundo con las estructuras existentes de ese mundo, un acuerdo cuyas raíces originales se remontan a miles de años atrás y pueden encontrarse en la exclusión de la mujer de los juegos de capital simbólico. Véase la discusión de este tema en la sección 5, más adelante.

absurdo de reducir mi análisis de la herencia cultural a una relación directa y mecánica entre la ocupación del padre y del hijo.) Debemos pensarlo como un resorte que precisa de un disparador: dependiendo de los estímulos y de la estructura del campo, el mismo habitus generará resultados distintos, incluso opuestos. Aquí podría tomar un ejemplo de mi libro sobre los obispos (Bourdieu y de Saint Martin 1982). Los obispos suelen ser longevos, y al entrevistarlos me encontré hablando con hombres que tenían alguna edad entre los 35 y los 80 años, esto es, con personas que habían llegado a ser obispos en 1936, 1945 y 1980, y que por lo tanto se habían constituido en estados muy distintos del campo religioso. Los hijos de los nobles, que en los años treinta habrían sido obispos de Meaux y habrían indicado a los feligreses de su parroquia besar su anillo siguiendo una tradición aristocrática casi feudal, son hoy "obispos rojos" de Saint Denis,[89] es decir, clérigos radicales, muy activos en la defensa de los oprimidos. El mismo habitus aristocrático de altanería, distancia y separación de los "mediocres", de los "inferiores", de los vulgares, es decir de la clase media y de los pequeñoburgueses, por tanto de lo banal, lo trivial y el lugar común, pueden producir conductas diametralmente opuestas debido a la transformación de la situación en la cual operan.

Entonces usted rechaza el esquema determinista que a veces se le atribuye bajo la fórmula "las estructuras producen habitus, que determinan prácticas, que reproducen la estructura" (Bidet 1979: p. 203; también Jenkins 1982, Gorder 1980, Giroux 1982: p. 7), es decir la idea de que la posición en la estructura determina de manera directa las estrategias sociales. En realidad, las determinaciones ligadas a una posición dada siempre operan a través del filtro polifacético de las dis-

[89] Meaux es una ciudad provincial tradicionalista de un pequeño distrito religioso cuyo obispo es generalmente de ascendencia noble. Saint Denis es un suburbio arquetípico de la clase trabajadora al norte de París y un bastión histórico del partido Comunista.

posiciones adquiridas y activas a lo largo de la trayectoria social y biográfica del agente, así como a través de la historia estructural de esta posición en el espacio social.

Esta clase de modelos circulares y mecánicos son precisamente lo que busca destruir la noción de habitus (Bourdieu 1980d, 1988c, 1990a). Al mismo tiempo, puedo entender esas interpretaciones equivocadas: en la medida en que las disposiciones mismas están socialmente determinadas, se podría decir que en cierto sentido soy hiperdeterminista. Es cierto que un análisis que toma en cuenta efectos de posición y disposición puede parecer terriblemente determinista. La noción de habitus explica el hecho de que los agentes sociales no sean partículas de materia determinadas por causas externas ni pequeñas mónadas guiadas únicamente por razones internas, siguiendo un programa de acción perfectamente racional. Los agentes sociales son el *producto de la historia,* de la historia del campo social en su conjunto y de la experiencia acumulada por un trayecto dentro de un subcampo específico. Así, por ejemplo, para comprender lo que la profesora A o B hará en determinada coyuntura (digamos, Mayo del 68) o en cualquier situación académica habitual, debemos saber qué posición ocupa en el espacio académico pero también cómo ha llegado hasta allí y desde qué punto original del espacio social, pues la manera en que uno accede a una posición se inscribe en el habitus. Para decirlo de otro modo, los agentes sociales determinarán *activamente,* sobre la base de estas categorías de percepción y de apreciación social e históricamente constituidas, la situación que las determina. Se podría decir incluso que los *agentes sociales son determinados sólo en la medida en que se determinan a si mismos.* Pero las categorías de percepción y apreciación que proporcionan el principio de esta (auto)determinación están a su vez ampliamente determinadas por las condiciones sociales y económicas de su constitución.

Dicho esto, es posible utilizar este análisis precisamente para retroceder y tomar distancia respecto de las disposiciones.

Los estoicos solían decir que lo que depende de nosotros no es el primer movimiento sino sólo el segundo. Es difícil controlar la primera inclinación del habitus, pero el análisis reflexivo, que nos enseña que somos nosotros los que dotamos a la situación de buena parte de la potencia que tiene sobre nosotros, nos permite alterar nuestra percepción de la situación y por lo tanto nuestra reacción a ella. Nos capacita para monitorear, hasta cierto punto, algunos de los determinismos que operan a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposiciones.

En el fondo, los determinismos sólo operan plenamente por medio de la ayuda de la inconsciencia, con la complicidad del incosnciente.[90] Para que el determinismo se ejerza sin control, las disposiciones deben quedar abandonadas a su libre juego. Esto significa que los agentes se vuelven algo así como "sujetos" en la medida en que controlan conscientemente la relación que mantienen con sus disposiciones. Pueden dejarlas "actuar" deliberadamente o, por el contrario, inhibirlas en virtud de la conciencia. También, siguiendo una estrategia que los filósofos del siglo XIX aconsejaban, pueden incitar a una disposición contra la otra: Leibniz sostenía que uno no puede combatir a la pasión con la razón, como pretendía Descartes, sino únicamente con "voluntades oblicuas" *(volontés obliques)*, es decir con la ayuda de otras pasiones. Pero este trabajo de gestión de las propias disposiciones, del habitus como principio no electivo de todas las "elecciones", sólo

[90] "El 'inconsciente', [...] no es más que el olvido de la historia que la misma historia produce, realizando las estructuras objetivas que engendra en esas cuasinaturalezas que son los habitus" (Bourdieu 1990a: p. 56 [en español: p. 98]). Dicho de otro modo: "En tanto que los principios que orientan las prácticas quedan en un estado inconsciente, las interacciones de la existencia ordinaria son, según la expresión de Marx, 'relaciones entre hombres mediadas por las cosas': la estructura de la distribución del capital económico y cultural y los principios de percepción y apreciación que son su forma transfigurada se interponen entre aquel que juzga y aquel que es juzgado, bajo la forma del inconsciente del 'sujeto' del juicio" (Bourdieu 1989a: p. 13, la traducción es mía).

es posible con el apoyo de la clarificación explícita. A falta de un análisis de esas determinaciones sutiles que se resuelven a través de disposiciones, uno se vuelve accesorio a la inconsciencia de la acción de disposiciones, siendo ella misma la cómplice del determinismo.

Sustituir la aparente relación entre "actor" y "estructura" por la relación entre habitus y campo es también un medio de colocar al tiempo en el núcleo del análisis social.[91] *Y revela, por oposición, los defectos de una concepción destemporalizada de la acción, subyacente tanto a la noción estructural de acción como a la de elección racional.*

La relación entre el habitus y el campo como *dos modos de existencia de la historia* nos permite fundamentar una teoría del tiempo que rompe simultáneamente con dos filosofías enfrentadas: por un lado, la visión metafísica que trata al tiempo como una realidad en sí misma, independiente del agente (como en la metáfora del río) y, por otra parte, una filosofía de la conciencia. Lejos de ser una condición *a priori* y que trasciende la historicidad, el tiempo es aquello que la activi-

[91] El interés de Bourdieu por el tiempo es de larga data: se remonta a sus días de estudiante de filosofía en los años cincuenta, cuando emprendió una lectura sistemática de Husserl y Heidegger. Gran parte de su investigación antropológica temprana en Argelia trata sobre la estructuración y los usos sociales contrastados del tiempo en los sectores capitalistas y tradicionales de la economía argelina. Varias de sus primeras publicaciones, por ejemplo "La obsesión por el desempleo entre los trabajadores argelinos" (Bourdieu 1962d), "El subproletariado argelino" (Bourdieu 1973a, originalmente publicado en 1962), y "La actitud del campesino argelino respecto del tiempo" (Bourdieu 1964) exploran la dialéctica de "Las estructuras económicas y las estructuras temporales" (para retomar el subtítulo del primer ensayo de *Argelia 1960,* Bourdieu 1979c). Es, en buena medida, restituyendo la temporalidad de la práctica como Bourdieu rompe con el paradigma estructuralista. El tiempo está también en el centro del análisis de Bourdieu en tanto está incorporado en su conceptualización del espacio social. El modelo de la estructura del espacio social adelantado en *La distinción* es tridimensional: además del volumen y la estructura del capital que poseen los agentes sociales, toma en cuenta la evolución de estas dos propiedades en el tiempo.

dad práctica produce en el acto mismo por el cual se produce a sí misma. Debido a que la práctica es producto de un habitus que es él mismo producto de la en-carnación de las regularidades y tendencias inmanentes del mundo, contiene dentro de sí una anticipación de estas tendencias y regularidades, es decir, una referencia noética al futuro inscripta en la inmediatez del presente. El tiempo es engendrado en la actualización del acto, o del pensamiento, que son por definición presentificación y despresentificación, es decir, "paso" del tiempo de acuerdo con el sentido común.[92]

Ya hemos visto que la práctica no necesita —salvo de modo excepcional— constituir explícitamente al futuro como tal, a la manera de un proyecto o plan postulado por medio de un acto de voluntad consciente y deliberado. La actividad práctica, en la medida en que *tiene sentido,* en que es *sensée,* razonable, engendrada por un habitus ajustado a las tendencias inmanentes del campo, es un acto de temporalización a través del cual el agente trasciende el presente inmediato por medio de la movilización práctica del pasado y la anticipación práctica del futuro inscripto en el presente en un estado de potencialidad objetiva. Debido a que implica una referencia práctica al futuro implicado en el pasado del que es producto, el habitus se temporaliza a sí mismo en el acto mismo a través del cual se realiza. Este análisis demanda evidentemente una elaboración y una diferenciación considerables. Todo lo que quiero sugerir es que podemos ver cómo la teoría de la práctica condensada en las nociones de campo y de habitus nos permite apartarnos de las representaciones metafísicas del tiempo y la historia como realidades en sí mismas, exteriores y anteriores a la práctica, sin abrazar por ello

[92] Como escribe Merleau-Ponty (1962: pp. 239-40): "En cada momento focal mi cuerpo une el presente, el pasado y el futuro, segrega tiempo. [...] Mi cuerpo toma posesión del tiempo; pone en ejercicio un pasado y un futuro para un presente, no es una cosa, pero crea tiempo en lugar de someterse a él".

la filosofía de la conciencia que subyace a la visión de la temporalidad de Husserl o de la teoría de la acción racional.[93]

Su reflexión sobre el tiempo lo ha llevado a abrazar un historicismo radical, fundado en la identificación del ser (social) con la historia (o tiempo).

El habitus, en tanto estructura estructurante y estructurada, involucra en las prácticas y pensamientos esquemas prácticos de percepción resultantes de la encarnación —a través de la socialización, la ontogénesis— de estructuras sociales, a su vez surgidas del trabajo histórico de generaciones exitosas (filogénesis). Afirmar esta *doble historicidad de las estructuras mentales* es lo que distingue a la praxeología que yo propongo de los esfuerzos por construir una pragmática universal a la manera de Apel y Habermas. (Difiere de este último, además, en su rechazo de la distinción burda y reduccionista entre acción instrumental y acción comunicativa, distinción que es completamente inoperante en el caso de las sociedades precapitalistas y que nunca se cumple por completo siquiera en las sociedades más diferenciadas. Para advertirlo, basta con analizar instituciones típicas del mundo capitalista, tales como los regalos empresariales o las relaciones públicas.) La praxeología es una antropología universal que toma en cuenta la historicidad, y por ende la relatividad, de las estructuras cognitivas, si bien registra el hecho de que los agentes ponen *universalmente* en funcionamiento dichas estructuras históricas.

Esta doble historicidad del habitus le permite dar un fundamento antropológico a la lógica real de la reproducción social.

[93] "Reintroducir la incertidumbre es reintroducir el tiempo, con su ritmo, su orientación, su irreversibilidad, substituyendo la mecánica del *modelo* por la dialéctica de las *estrategias*, pero sin recaer en la antropología imaginaria de las teorías del 'actor racional'" (Bourdieu 1990a: p. 99 [en español: pp. 169]; véase también Bourdieu 1986a).

Lejos de ser el producto automático de un proceso mecánico, la reproducción del orden social se realiza sólo a través de estrategias y prácticas mediante las cuales los agentes se temporalizan a sí mismos y hacen el tiempo del mundo (situación que no les impide experimentarlo frecuentemente como una realidad trascendente sobre la cual no tienen ningún control, como ocurre con la espera, la impaciencia, la incertidumbre, etc.). Por ejemplo, sabemos que colectivos sociales como las burocracias tienden constitutivamente a perpetuar su ser, tendencia a veces emparentada con la memoria o la lealtad que no es sino la "suma" de rutinas y conductas de los agentes que, confiados en su *know-how (métier),* su habitus, engendran (dentro de los límites de las coerciones inscriptas en las relaciones de fuerza constitutivas del campo del que forman parte y de las luchas que los oponen) líneas de acción adaptadas a la situación tal como sus habitus los inclinan a percibirla, que vienen como anillo al dedo (sin estar diseñadas como tal) para la reproducción de la estructura de la cual su habitus es producto.

La tendencia a la autorreproducción de la estructura sólo se realiza cuando logra la colaboración de agentes que han internalizado su necesidad específica bajo la forma de habitus y que son *productores activos,* aun si consciente o inconscientemente contribuyen a la reproducción. Habiendo internalizado la ley inmanente de la estructura bajo la forma de habitus, realizan su necesidad en el movimiento espontáneo mismo de su existencia. Pero lo que es necesario para reproducir la estructura sigue siendo una acción histórica, realizada por verdaderos *agentes.* En suma, la teoría del habitus apunta a excluir los "sujetos" (que siempre son posibles como especie de caso ideal limitador), tan caros a la tradición de las filosofías de la conciencia, sin aniquilar a los agentes en beneficio de una estructura hipotética, aun cuando estos agentes sean el producto de dicha estructura y hagan y rehagan continuamente esa estructura, pudiendo llegar incluso a transformarla radicalmente bajo determinadas condiciones estructurales.

Aun así, no me satisface mucho esta respuesta, porque soy conciente de que, a pesar de las salvedades que verbal y mentalmente he adosado al concepto (nadie escucha estas últimas, pero un buen o una buena lectora, que se tomara el cuidado de aplicar el "principio de caridad", podría recomponerlas), me sigo viendo inclinado o llevado a simplificaciones que, me temo, son la contraparte ineludible de la "charla teórica". A decir verdad, la respuesta más adecuada a todas las preguntas que me plantean sobre esta cuestión, particularmente sobre la lógica de la reproducción social, está contenida en las quinientas páginas de *La noblesse d'Etat* (1989a), vale decir, en el conjunto completo de análisis empíricos y teóricos que son los únicos que pueden articular en su plena complejidad el sistema de relaciones entre estructuras mentales y estructuras sociales, habitus y campos, y desentrañar su dinámica inmanente.

5. Lenguaje, género y violencia simbólica

En Language and Symbolic Power *(Bourdieu 1982b, 1991e),*[94] *usted hace una crítica arrasadora de la lingüística estructural, o lo que podríamos llamar el estudio "puro" del lenguaje. Propone un modelo alternativo que, para simplificar, hace del lenguaje un instrumento o medio de las relaciones de poder, en lugar de un mero vehículo de*

[94] Así como *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *Outline of a Theory of Practice* difieren sustancialmente en contenido y organización, *Language and Symbolic Power* [es decir, "Lenguaje y poder simbólico"] (Bourdieu 1991e) *y Ce que parler veut dire* ("What SpeakingMeans", Bourdieu 1982b) —*Qué significa hablar,* como efectivamente se lo tradujo al español [T.]— son prácticamente libros diferentes, aun cuando el primero sea, formalmente, la traducción del último. El libro en inglés, tal como ha sido construido por John B. Thompson, incluye varios ensayos adicionales que hacen explícita la íntima conexión entre la lingüística sociológica de Bourdieu y su teoría del campo político y de la política de la formación de grupos. Todas las citas en esta sección son traducción mía del libro francés.

comunicación, que debe ser estudiado dentro de los contextos interaccionalesy estructurales de su producción y circulación. ¿Podría sintetizar lo fundamental de esa crítica?

Lo que caracteriza a la lingüística "pura" es la primacía que otorga a una perspectiva sincrónica, estructural o interna del lenguaje sobre sus determinaciones históricas, sociales y económicas. He buscado, sobre todo en *El sentido práctico* y *Qué significa hablar* (Bourdieu 1990a: pp. 30-41, y 1982b: pp. 13-98, respectivamente), llamar la atención sobre la relación con el objeto y la teoría de la práctica implícitas en esta perspectiva. El punto de vista saussureano es el del "espectador imparcial" que busca el entendimiento como un fin en sí mismo, situación que lo lleva a imputar la misma "intención hermenéutica" a los agentes sociales, a erigirla como el principio de sus prácticas. Adopta la postura del gramático, cuyo propósito es estudiar y codificar el lenguaje, en oposición al del orador que busca actuar en y sobre el mundo a través del poder performativo de la palabra. Aquéllos que lo tratan como un *objeto* de análisis en lugar de usarlo para pensar y hablar se ven llevados a erigir al lenguaje como un *logos,* en oposición a una *praxis,* como "letra muerta" sin propósito práctico o sin otro propósito que el de ser interpretado, a la manera de la obra de arte.

Tal oposición típicamente académica es un producto de la apercepción y situación académicas (es decir, otra instancia de la falacia académica que antes encontráramos). Esta puesta entre paréntesis neutraliza las funciones implícitas en el uso habitual del lenguaje. La lingüística saussureana y la tradición hermenéutica tratan al lenguaje como un instrumento de intelección y un objeto de análisis, una lengua muerta (escrita y extranjera, como señala Bajtín), un sistema autocontenido completamente escindido de su uso real y desprovisto de sus funciones prácticas y *políticas* (como en la semánticas puras de Fodor y Katz). La ilusión de autonomía del orden "puramente" lingüístico, afirmada por el privilegio que se concede a la lógica interna del lenguaje a expensas de las condiciones socia-

les y correlatos de su uso social, abre la puerta a todas las consiguientes teorías que proceden como si el dominio teórico del código bastara para conferir el dominio práctico de los usos socialmente apropiados.

¿Con esto afirma usted, contra las pretensiones de la lingüística estructural, que el significado de las proposiciones lingüísticas no puede derivarse, ni deducirse, del análisis de su estructura formal?

Sí, y, para decirlo más enérgicamente, que la gramaticalidad no es la condición necesaria y suficiente de la producción de significado, como Chomsky (1967) nos llevaría a creer pasando por alto el hecho de que el lenguaje está hecho no para el análisis lingüístico sino para ser hablado y para ser hablado *à propos.* (Los sofistas solían decir que lo importante al aprender un idioma es aprender el momento apropiado, *kairos*, de decir lo apropiado.) Todos los presupuestos y dificultades consiguientes de los estructuralismos —y esto es cierto tanto en antropología como en sociología— derivan de esta *subyacente filosofía intelectualista de la acción humana*; están contenidas ya en su más simple expresión en esta operación inicial que reduce el habla a un acto de mera ejecución. En esta distinción primordial entre la lengua (*langue*) y su realización en el habla *(parole*), es decir su realización en la práctica y en la historia, se encuentra la raíz de la incapacidad del estructuralismo para pensar la relación entre dos entidades que no sean el modelo y su ejecución, esencia y existencia, y que equivale a poner al científico, guardián del modelo, en la posición de un Dios leibniziano para quien el significado objetivo de las prácticas es algo dado.

Al desafiar esta postura, intento superar también los errores tanto del análisis económico como del puramente lingüístico, para destruir la oposición habitual entre materialismo y culturalismo. ¿Qué es lo que ambos olvidan? Básicamente, para resumir una larga y difícil demostración en una sola frase, que las *relaciones lingüísticas son siempre relaciones del poder*

simbólico a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma transfigurada. En consecuencia, es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula.[95] Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas entre el hablante, dotado de una autoridad social específica, y una audiencia o público que reconoce dicha autoridad en diversos grados, como también ocurre entre los grupos a los que pertenecen respectivamente. Lo que he intentado demostrar es que una parte muy importante de cuanto ocurre en las comunicaciones verbales, incluso el contenido mismo del mensaje, permanece ininteligible en tanto no se tome en cuenta la totalidad de la estructura de relaciones de poder presente, aunque invisible, en el intercambio.

¿Podría darnos un ejemplo de esto ?

Déjenme tomar el ejemplo de la comunicación entre colonos y nativos en un contexto colonial o poscolonial. La primera pregunta que surge es: ¿qué lenguaje utilizarán? ¿Adoptará el dominante la lengua del dominado como signo de su preocupación por la igualdad? Si lo hace, es muy probable que esto sea hecho por medio de lo que llamo una estrategia de condescendencia (Bourdieu 1984a: pp. 472-73): al abdicar temporaria pero ostentosamente a su posición dominante y "rebajarse" hasta su interlocutor, el dominante se beneficia de su relación de dominación, que continúa existiendo, negándola. Denegación simbólica (en el sentido freudiano de *Verneinung*), es decir, puesta entre paréntesis ficticia de la relación de poder, que explota esta relación de poder con el fin de producir el reconocimiento de la relación de poder que la abdicación despierta. Volvá-

[95] Véase Bourdieu y Boltanski 1975, Bourdieu 1975a, 1977c, 1983b, y Bourdieu 1980b: pp. 95-112,121-142 para otros desarrollos.

monos ahora hacia la situación, que es de hecho la más frecuente, en que se obliga al dominado a adoptar la lengua del dominante (la relación entre el inglés estándar, blanco, y el idioma vernáculo del negro norteamericano proporciona un buen ejemplo). En este caso, el dominado habla una *lengua rota*, como ha demostrado William Labov (1973), y su capital lingüístico se ve devaluado más o menos completamente, ya sea en la escuela, en el trabajo o en sus encuentros sociales con el dominante. Lo que el análisis conversacional deja afuera con demasiada facilidad, en este caso, es que toda interacción lingüística entre blancos y negros está constreñida por la relación estructural entre sus respectivas apropiaciones del inglés y el desequilibrio de poder que la sustenta y otorga a la arbitraria imposición del inglés de clase media, "blanco", su aire de naturalidad.

Para llevar este análisis más allá, uno necesitaría introducir toda clase de coordenadas posicionales, como las de género, nivel educativo, orígenes de clase, residencia, etc. Todas estas variables intervienen en todo momento en la determinación de la estructura objetiva de la "acción comunicativa", y la forma adoptada por la interacción lingüística dependerá sustancialmente de esta estructura, que es inconsciente y trabaja casi por completo "a espaldas" de los hablantes. En suma, si un francés habla con un argelino, o un negro norteamericano con un WASP, no son ellos quienes hablan, uno al otro, sino, a través de ellos, la historia colonial en su conjunto, o la historia total del sometimiento económico, político y cultural de los negros en Estados Unidos (o de las mujeres, los trabajadores, las minorías, etc.). Esto muestra, por cierto, que la "fijación a lineamientos decididamente visibles" (Sharrock y Anderson 1986: p. 113) de los etnometodólogos como así también la preocupación por mantener el análisis tan pegado a la "realidad concreta" como sea posible del análisis conversacional (por ejemplo, Sacks y Schegloff 1979) y la intención "microsociológica", puede empujarnos a ignorar enteramente una "realidad" que escapa a

la intuición inmediata porque reside en estructuras que trascienden la interacción a la que dan forma.[96]

Usted sostiene que toda proposición lingüística es un acto de poder, si bien uno encubierto. ¿Pero no hay dominios de la práctica donde los

[96] "En contra de todas las formas de ilusión ocasionalista que conducen a relacionar directamente las prácticas con propiedades inscriptas en la situación, es preciso recordar que las relaciones 'interpersonales' sólo en apariencia son relaciones de persona a persona y que la verdad de la interacción no reside nunca por completo en la interacción" (Bourdieu 1990a: p. 291 [en español: p. 101, n. 9]). La presentación teórica más clara de la distinción entre niveles y modos de análisis estructurales y de interacción se encuentra en la exégesis crítica hecha por Bourdieu de la sociología de la religión de Weber (1971b, 197le: especialmente el diagrama en las páginas 5-6,1987h). Bourdieu reformula en términos de estructura las relaciones entre agentes religiosos descriptas por Weber en términos de interacción, disolviendo de ese modo una cantidad de dificultades que Weber no pudo resolver. Esta distinción entre el nivel de análisis estructural y el de la interacción es ilustrada de manera complementaria por su estudio de las estrategias discursivas que los vendedores y compradores de viviendas individuales despliegan en la fase de información y convenio de compraventa de su encuentro. Esto lo lleva a mostrar que "al buscarlas sólo en el discurso, 'el análisis de discurso' se impide a sí mismo encontrar las leyes de construcción del discurso que yacen en las leyes de construcción del espacio social de la producción del discurso" (Bourdieu y Christin 1990: p. 79). Enfatiza la misma distinción en su análisis de los debates televisivos postelectorales, más adelante, en la parte 3, sección 5.

Esta "falacia ocasionalista" es ilustrada por la notable etnografía de la comunicación de Marjorie Harness Goodwin entre niños negros en el ambiente natural de su barrio en Philadelphia. No hay nada malo en tratar a los "niños como *actores activamente involucrados* en la creación de sus mundos sociales" a través del medio de los juegos lingüísticos (Goodwin 1990: p. 284) en la medida en que uno advierta que la estructura de esos mundos ya está predefinida por las relaciones generales de raza, de género y de clase. Sólo dentro del estrecho marco de la inmediata situación cara a cara puede uno sostener que "los acontecimientos del habla pueden *disponer* ellos mismos la organización social, formando alineamientos y las identidades sociales de los participantes". Además, lo hacen de acuerdo con reglas y oposiciones que no están contenidas dentro de la situación (en esta caso, la oposición entre negros y blancos, que están ausentes del "ambiente natural", o entre la escuela y la calle). Sólo ignorando la construcción macrosociopolítica del "marco" (en el sentido de Goodwin) de la interacción lingüística puede uno afirmar "la primacía de los materiales conversacionales en las elucidaciones antropológicas del modo en que la gente estructura sus vidas" (Goodwin 1990: 287).

intercambios lingüísticos (como la "charla menuda", la conversación entre íntimos o las "formas de hablar" mundanas, tal como las analiza Goffman [1981]) son ya sea ortogonales o bien irrelevantes para las estructuras de la desigualdad, y donde el comportamiento verbal no esté atravesado por relaciones de dominación ?

Todo intercambio lingüístico contiene la *potencialidad* de un acto de poder, más aún cuando involucra a agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital relevante. Esta potencialidad puede ser "puesta entre paréntesis", como ocurre a menudo en la familia y dentro de las relaciones de *philia* en el sentido aristotélico del término, donde la violencia se suspende en una especie de pacto de no agresión simbólica. No obstante, incluso en estos casos, la negativa a ejercer el dominio puede ser parte de una estrategia de condescendencia o una manera de llevar la violencia a un grado más alto de negación y disimulo, un modo de reforzar el efecto del no reconocimiento y por ende de violencia simbólica.

Usted denuncia también la "ilusión del comunismo lingüístico" (Bourdieu y Boltanski 1975), según la cual la competencia [o idoneidad] social para hablar le es dada a todos por igual.

Cualquier acto de habla o cualquier discurso es una coyuntura, el producto de un encuentro entre, por un lado, un *habitus lingüístico*— es decir un conjunto de disposiciones socialmente constituidas que implican una propensión a hablar de ciertas maneras y a declarar determinadas cosas (un interés expresivo) , como así también una competencia definida tanto como la capacidad lingüística de engendrar una batería infinita de discursos conformes a la gramática y la capacidad social de utilizar adecuadamente esta competencia en una situación dada— y, por otro lado, un *mercado lingüístico*, es decir un sistema de relaciones de fuerza que se impone como sistema de sanciones específicas y censura específica, colaborando por tanto a conformar la producción lingüística mediante la determinación del "precio" de los productos lingüísticos. En tanto la anticipación práctica del precio que ha de alcanzar mi discurso contribuye a

determinar su forma y contenidos,[97] tal encuentro será más o menos "tenso", más o menos censurado, a veces al punto de su anulación (como el silencio que provoca la intimidación). Cuanto más oficial o "tenso" es el mercado lingüístico, cuanto más se ajuste en la práctica a las normas del lenguaje dominante (piensen en todas las ceremonias de la política oficial: inauguraciones, discursos, debates públicos), mayor es la censura y más dominado está el mercado por los dominantes, los poseedores de la competencia lingüística legítima.

La competencia lingüística no es una simple capacidad técnica, sino una capacidad estatutaria. Esto significa que no todas las proposiciones lingüísticas son igualmente aceptables, y no todos los locutores iguales.[98] Saussure, tomando una metáfora antes utilizada por Auguste Comte, dice que el lenguaje es un "tesoro", y describe la relación de los individuos con el lenguaje como una suerte de participación mística en un tesoro común, universal y uniformemente accesible a todos los "sujetos que pertenecen a la misma comunidad". La ilusión del "comunismo lingüístico", presente en toda la lingüística (debe concederse a la teoría de la competencia de Chomsky al menos el mérito

[97] Para que esta frase no vaya a entenderse como una recaída en un simple modelo racionalista, económico del lenguaje, debe enfatizarse que "esta anticipación, que no tiene nada que ver con un cálculo consciente, es consecuencia de un habitus lingüístico que, en tanto que producto de una primordial y prolongada relación con las leyes de un cierto mercado, tiende a funcionar como un sentido de la aceptabilidad y valor probables de sus propias producciones lingüísticas y de las de los demás en los diferentes mercados. Es este sentido de la aceptabilidad, y no ninguna forma de cálculo racional orientado hacia la maximización de los beneficios simbólicos lo que, al incitar a que se tome en cuenta el valor probable del discurso en la producción, determina a su vez las correcciones y todas las otras formas de autocensura; concesiones que se concede a un universo social por el hecho de hacerse aceptable para él" (Bourdieu 1982b: pp. 75-76 [en español: pp. 50-51]).

[98] "Debido a que la competencia no puede reducirse a la capacidad específicamente lingüística de generar un cierto tipo de discurso sino que involucra a todas las propiedades constitutivas de la *personalidad social* del hablante [...] las mismas producciones lingüísticas pueden obtener beneficios radicalmente distintos dependiendo del transmisor" (Bourdieu 1977c: p. 654).

de haber hecho explícita la idea de un "tesoro universal" implícita en la tradición saussureana), es la ilusión de que todo el mundo participa del lenguaje de igual modo que disfrutan del sol, del aire o del agua (en una palabra, que el lenguaje no es un bien infrecuente). Lo cierto es que el acceso al lenguaje legítimo es por demás desigual, y que la competencia teóricamente universal, liberalmente atribuida a todos por los lingüistas, está monopolizada en la realidad por pocos. Ciertas clases de locutores están despojadas de la capacidad de hablar en determinadas situaciones, y suelen reconocer esta privación a la manera del granjero que explicaba que él nunca hubiera pensado en postularse para alcalde de su pequeño distrito diciendo: "¡Pero si no sé cómo hablar!"

Las desigualdades de competencia lingüística se exponen constantemente a sí mismas en el mercado de las interacciones diarias, es decir en la charla entre dos personas, en una reunión pública, un seminario, una entrevista de trabajo y en la radio o televisión. La competencia efectivamente funciona de manera diferencial, y hay monopolios en el mercado de los bienes lingüísticos, así como los hay en el mercado de los bienes económicos. Esto quizá sea más visible en la política, donde los voceros, a quienes se asegura el monopolio sobre la legítima expresión política de la voluntad de un colectivo, hablan no sólo en favor de aquéllos a quienes representan sino también, y muy a menudo, en lugar de ellos."

Esta capacidad de los voceros de dar forma a la realidad proyectando una determinada representación de ella (esquemas clasificatorios, conceptos, definiciones, etc.), plantea la pregunta por el poder de las

[99] Esto es lo que Bourdieu (1985b; también 1981a) llama el "efecto oráculo": el "ardid legítimo", cuya posibilidad está inscripta en la lógica misma de la representación, por la cual el vocero hace pasar sus palabras, y por ende su mundo, como las de la gente a quien representa, imponiendo su propia definición de su situación, condición e intereses. Maresca (1983) ofrece un estudio ejemplar de este efecto entre el campesinado francés. Véase Wacquant 1987 para un análisis extendido.

palabras: ¿dónde reside su eficacia social? Aquí, usted discute una vez más el modelo "comunicacional" puro representado por Austin, y especialmente por Habermas, según el cual la sustancia lingüística del discurso explica sus efectos.

Debemos estar agradecidos a los filósofos del lenguaje, y particularmente a Austin (1962), por haberse preguntado cómo es que podemos "hacer cosas con palabras", cómo es posible que las proposiciones produzcan efectos. ¿Por qué si digo a alguien "¡Abre la ventana!" bajo ciertas condiciones esa persona la abre? (Pudiendo bastarme, si soy un viejo lord inglés leyendo su periódico de fin de semana, recostado en su confortable sillón, con decir: "John, ¿no cree usted que se está poniendo un poquito fresco?" para que John cierre la ventana.) Cuando nos detenemos a pensarlo, esta capacidad de hacer que sucedan cosas con las palabras, este poder de dar órdenes y poner orden por medio de palabras es realmente mágico.

Intentar comprender lingüísticamente el poder de las expresiones lingüísticas, intentar fundar en el lenguaje el principio y los mecanismos de su eficacia, es olvidar que *la autoridad le viene al lenguaje desde afuera,* como Benveniste (1969: pp. 30-37) nos lo recuerda en su análisis del *skeptron* alcanzado, según Homero, al orador que está a punto de tomar la palabra. La eficacia del habla no yace en "expresiones ilocutorias" ni en el discurso mismo, como sugiere Austin, pues no es otra cosa que el *poder delegado* de una institución. (Para ser justos, el propio Austin asignó un lugar central a las instituciones en su análisis del lenguaje, pero sus comentaristas, en especial Récanati [1982], generalmente han hecho virar su teoría de lo performativo hacia una indagación de propiedades intrínsecas.)[100] El poder simbólico, el poder de constituir lo dado al aseverarlo, de actuar sobre el mundo actuando sobre la representación del

[100] En su teoría de los actos de habla, Austin (1962) analiza una clase de proposiciones (por ejemplo, "Bautizo este barco *Queen Elizabeth*") denominadas por él "realizativas" o "perfomativas", de las que no puede decirse si son verdaderas o falsas sino únicamente afortunadas o desafortunadas, según

mundo, no reside en "sistemas simbólicos" bajo la forma de cierta "fuerza ilocutoria". Es definido en y por una relación determinada que produce creencia en la legitimidad de las palabras y de la persona que las emite, y sólo opera en la medida en que aquellos que lo experimentan reconocen a quienes lo ejercen. Esto es claramente visible en la decadencia repentina de la fuerza del lenguaje religioso que acompaña al deterioro del mundo de relaciones sociales que lo constituyen.) Todo ello significa que para explicar esta acción a distancia, esta transformación real efectuada sin contacto físico, como según Marcel Mauss (1950a) ocurre con la magia, debemos reconstruir la totalidad del espacio social en el que son engendradas las disposiciones y creencias que hacen posible la eficacia de la magia del lenguaje.[101]

Su análisis del lenguaje, entonces, no es una "incursión" accidental en el dominio de la lingüística sino más bien la extensión, en un nuevo dominio empírico, el lenguaje y el habla o las prácticas discursivas en un sentido más general (incluyendo las de los lingüistas), del método de análisis que usted ha aplicado a otros productos culturales.[102]

Sí. Me he pasado toda la vida combatiendo fronteras arbitrarias que son el resultado de la reproducción académica y que

respeten o no ciertos "procedimientos convencionales". De este modo el filósofo inglés sugiere claramente que la eficacia simbólica depende de condiciones institucionales pero, en lugar de analizar el carácter *social* de esas condiciones (el agente, el tiempo, el lugar, la autoridad, etc.), se repliega en una distinción lingüística entre actos locutorios, perlocutorios e ilocutorios (véase Thompson 1984: pp. 47-48 para una discusión de este punto). Fornel (1983) ofrece un examen teórico más detallado de la noción de Austin de "fortuna" desde el punto de vista de una pragmática lingüística inspirada por la economía política del lenguaje de Bourdieu.

[101] El esbozo de una teoría general de la magia" de Mauss (1950a) originalmente publicado en 1902-3 en *Anée Sociologique* es también la inspiración directa del estudio de Bourdieu y Delsaut (1975) de la magia social de la *griffe* (la firma del diseñador) en el campo de la moda y la alta costura.

[102] John Thompson (1991) debate esta cuestión de modo muy similar. También se la discute en el ensayo de Snook (1990) sobre la influencia de Nietzsche y Wittgenstein sobre la concepción del lenguaje de Bourdieu.

no tienen ningún fundamento epistemológico entre la sociología y la antropología, la sociología y la historia, la sociología y la lingüística, la sociología del arte y la sociología de la educación, la sociología del deporte y la sociología de la política. Aquí una vez más tenemos una situación en la que la transgresión de las fronteras disciplinarias es prerrequisito del avance científico.

Yo pienso que no se puede entender completamente al lenguaje sin colocar las prácticas lingüísticas dentro del universo total de las prácticas compatibles: los hábitos de comer y beber, los consumos culturales, el gusto en materia de artes, deportes, vestido, amoblamiento, política, etc. Pues es el habitus total de clase, esto es, la posición sincrónica y diacrónica que se ocupa en la estructura social, lo que se expresa a través del habitus lingüístico que no es sino una de sus dimensiones. *El lenguaje es una técnica del cuerpo,*[103] y la competencia lingüística (especialmente la fonológica) es una dimensión de la *hexis* corporal en que se expresa a sí misma toda la relación con el mundo social. Todo sugiere, por ejemplo, que el esquema corporal característico de una clase social determina el sistema de rasgos fonológicos que caracteriza una pronunciación de clase, por medio de lo que Pierre Guiraud (1965) llama el "estilo articulatorio". Este estilo articulatorio es parte de un estilo de vida que se ha incorporado, *fait corps*, y se encuentra en estrecha relación con los usos del cuerpo y del tiempo que definen propiamente a este estilo de vida. (No es casualidad si la distinción burguesa inviste su relación con el lenguaje de la misma intención de distancia que pone en juego en su relación con el cuerpo.)

Una sociología adecuada, al mismo tiempo estructural y genética, del lenguaje presupone que fundamentemos teóricamente y restituyamos empíricamente la unidad de las prácticas humanas, de las cuales las prácticas lingüísticas no son sino una

[103] La noción de "la técnica del cuerpo" está tomada del ensayo seminal de Mauss (1950b) que lleva el mismo título.

figura, como así también que tomemos por objeto la relación que une a los sistemas estructurados de las diferencias lingüísticas sociológicamente pertinentes con los sistemas similarmente estructurados de diferencias sociales.[104]

Permítame tratar de resumir lo que usted está diciendo. Sólo es posible determinar el significado y la eficacia social de un mensaje dentro de un campo dado (el periodismo o la filosofía, por ejemplo), anidado él mismo en una red de relaciones jerárquicas con otros campos. Sin una comprensión de la estructura completa de las relaciones objetivas que definen las posiciones dentro del campo, de las formas específicas de censura que cada una impone, y sin un conocimiento de las trayectorias y disposiciones lingüísticas de aquéllos que ocupan esas posiciones, es imposible explicar plenamente los procesos de comunicación: por qué se dice o no algo, quién lo dice, qué significa, qué se entiende y, lo que es más importante, qué efectos sociales tiene.

Es lo que intenté demostrar en mi estudio *La ontología política de Martin Heidegger* (Bourdieu 1975c y 1988b).[105] De hecho, es la lógica de mi investigación sobre el lenguaje y sobre la noción de campo la que me llevó a interesarme en Heidegger. La obra de Heidegger (con la que me familiaricé íntimamente desde una época muy temprana, en un momento de mi juventud en que me encontraba preparando un libro sobre la fenomenología de la vida afectiva y la experiencia temporal) se me presentó como un terreno particularmente propicio

[104] Laks (1983) proporciona una ilustración empírica detallada de la correspondencia sistemática entre las prácticas sociales y las prácticas lingüísticas en el seno de un grupo de adolescentes de un suburbio parisino por medio de una construcción minuciosa de su habitus individual de clase.

[105] Este estudio, que Bourdieu escribió en Alemania durante una estadía en el Max Plank Instituí für Sozialforschung fue publicado primero en alemán por Syndicat Verlag de Frankfurt en 1976 y en francés como artículo en *Actes de la recherche en sciences sociales,* en 1975. Posteriormente fue revisado y publicado como libro en francés en 1988 (el mismo año de su publicación en español [T.])

para verificar mi hipótesis sobre el efecto de la censura ejercida por los campos de producción cultural. Heidegger es un maestro —me siento inclinado a decir *el* maestro— del doble discurso o, si se quiere, del discurso polifónico. Se las apaña para hablar simultáneamente en dos claves, la del lenguaje filosófico académico y la del lenguaje ordinario. Esto es particularmente visible en el caso del concepto aparentemente "puro" de *Fürsorge* que juega un papel central en la teoría heideggeriana del tiempo y que, en la expresión *soziales Fürsorge*, asistencia social, se refiere al contexto político y a la repulsa del Estado de bienestar, de las vacaciones pagas, de los seguros de salud, etc. Pero Heidegger me interesó además como encarnación ejemplar del "filósofo puro" y quise mostrar, en lo que parece ser el caso más desfavorable para la sociología de las obras culturales tal como yo la concibo, que el método de análisis que propongo puede no sólo explicar sino también llevar a una mejor comprensión de la obra en sí, es decir, en este caso, del impulso central de la filosofía heideggeriana, en otras palabras, de la ontologización del historicismo.

El valor de Heidegger como paradigma del pensador "puro", ahistórico, que prohibe y rechaza explícitamente que se relacione al pensamiento con el pensador, con su biografía y, menos aún, con las condiciones sociales y económicas de su tiempo (y que siempre ha sido leído de una manera profundamente deshistorizada), reside en forzarnos a repensar los vínculos entre la filosofía y la política. Esto es lo que quise decir con el título que di a mi estudio: la ontología es política y la política se vuelve ontológica. Pero, en este caso tal vez más que en ningún otro, la relación inteligible que existe entre el "führer filosófico" y la política y la sociedad alemanas, lejos de ser directa, sólo pudo establecerse mediante la estructura del microcosmos filosófico. Un análisis adecuado del discurso de Heidegger debe fundarse, entonces, en una doble negativa: rechazar tanto la pretensión de autonomía absoluta del texto filosófico como su correspondiente rechazo de la

referencia externa y rechazar también la reducción directa del texto a los contextos más generales de su producción y circulación.[106]

Esta doble negativa es también el principio rector detrás de su sociología de la literatura, de la pintura, de la religión y de la ley (véase, respectivamente, Bourdieu 1988d, 1983d; 1987i; 1971b, y en preparación (a), 1987g). En cada caso, usted propone relacionar las obras culturales con su campo de producción especializada, y rechaza tanto las lecturas internas como la reducción a los factores externos.

Así es. Al tomar en cuenta el campo de producción específica y su autonomía, producto de la historia propia del campo, irreductible ella misma a la historia "general", se evitan dos errores complementarios que funcionan como suplementos y coartadas mutuos: el de tratar a las obras como realidades autosuficientes y el de reducirlas directamente a las condiciones sociales y económicas más generales.[107] Así, por ejemplo, los que discuten la cuestión del nazismo en Heidegger siempre conceden a su discurso filosófico demasiada o escasa autonomía: es un hecho indiscutido que Heidegger fue miembro del partido Nazi, pero ni el primer Heidegger ni el Heidegger maduro fueron ideólogos nazis como lo fue el rector Krieck. La interpretación externa, iconoclasta, y la interna, celebratoria,

[106] "Podemos reconocer [la] independencia [del discurso filosófico] pero sólo a condición de que veamos claramente que no es otra cosa que otro nombre para su dependencia de las leyes de funcionamiento específicas del campo filosófico. No podemos reconocerle independencia sino en la medida en que tomemos en cuenta las transformaciones sistemáticas que experimentan sus efectos debido al hecho de que esta dependencia opera únicamente por medio de mecanismos específicos del campo filosófico" (Bourdieu 1988b: p. 10).

[107] Sostener, como hace Bürger (1990: p. 23), que "Bourdieu adopta una posición radical: la perspectiva externa" en su análisis del arte y otras prácticas culturales implica un mala comprensión fundamental de su teoría, pues equivale a borrar la noción de campo de la producción simbólica, tal como se la ve claramente a partir de sus primeros textos (por ejemplo, el artículo de 1966 sobre "El proyecto creativo", Bourdieu 1971a: p. 185)

tienen en común su ignorancia del efecto de estilización filosófica (*mise en forme*): desconocen la posibilidad de que la filosofía de Heidegger pueda haber sido sólo la *sublimación filosófica,* impuesta por la censura específica del campo de la producción filosófica, de los mismos principios políticos y éticos que determinaron su adhesión al nazismo. Para ver esto es necesario deponer la oposición entre lectura política y lectura filosófica y someter a una *doble lectura,* inseparablemente filosófica y política, unos escritos que se definen fundamentalmente por su ambigüedad, esto es, por su constante referencia simultánea a dos espacios sociales a los que corresponden dos espacios mentales.

Así, para captar el pensamiento de Heidegger uno tiene que entender no sólo todas las "ideas aceptadas" de su tiempo (tal como fueron expresadas en editoriales de periódicos, discursos académicos, prefacios a libros filosóficos y conversaciones entre profesores, etc.) sino también la lógica específica del campo filosófico en que los grandes especialistas, es decir los neokantianos, los fenomenólogos, los neotomistas, etc., entraban en disputa. Para efectuar la "revolución conservadora" que Heidegger operó en la filosofía, tuvo que hacerse de una extraordinaria capacidad de invención técnica, esto es, un capital filosófico excepcional (véase el virtuosismo que exhibe en el tratamiento de *Kant y el problema de la metafísica)* y una capacidad igualmente excepcional para dar a sus posiciones una forma filosóficamente aceptable, que a su vez presuponía un dominio práctico de la totalidad de las posiciones del campo, un formidable sentido del juego filosófico. En contraste con meros panfletarios políticos como Spengler, Junger o Niekisch, Heidegger *integra* realmente posturas filosóficas percibidas hasta entonces como incompatibles en una posición filosófica nueva. Este dominio del espacio de los posibles puede verse más claramente en el segundo Heidegger, que constantemente se define a sí mismo relacionalmente, incluyendo por anticipación o por negación las representaciones de sus posturas pasadas y presentes

que alguien pudiera producir sobre la base de otras posiciones en el campo filosófico.

Usted deriva el pensamiento político de Heidegger no tanto del estudio de su contexto sino de la lectura del texto mismo y la elucidación de los múltiples marcos semánticos en que funciona.

Es la lectura de la obra misma en su doble clave, de sus dobles significados y su doble *entendre*, la que reveló algunas de las implicancias políticas más imprevisibles de la filosofía heideggeriana: el rechazo del Estado de bienestar escondido en el corazón de la teoría de la temporalidad, el antisemitismo sublimado como una condenación de la "errancia", la negativa a reconocer su antiguo apoyo a los nazis inscripto en las tortuosas alusiones al diálogo con Junger, etc. Todo esto podía encontrarse fácilmente en los textos mismos, como demostré en 1975, pero se mantuvo más allá del alcance de los guardianes de la ortodoxia de la lectura filosófica quienes, como aristócratas desclasados, reaccionaron contra la amenaza que el progreso de las ciencias esquivo a ellos planteaba a sus diferencias aferrándose a la sagrada frontera entre la ontología y la antropología. El análisis puramente lógico y el puramente político son igualmente incapaces de explicar el doble discurso cuya verdad reside en la relación entre el sistema manifiesto y el sistema reprimido.

Al contrario de lo que suele pensarse, la adecuada comprensión de una filosofía no requiere de su deshistorización mediante la eternalización efectuada por la lectura atemporal de textos canónicos construidos como *philosophia perennis* o, peor aún, por su interminable reforma para que se ajuste a los asuntos y debates del día, a veces al costo de contorciones y distorsiones francamente increíbles. (Cuando oigo que "Heidegger nos ayuda a comprender el Holocausto" tengo que creer que estoy soñando ¡o pudiera ser que yo no sea lo bastante "posmoderno"!) Surge, más bien, de una genuina historización que nos permite descubrir el principio subyacente a la obra mediante la reconstrucción de la problemática, el espacio de los posibles en relación con los cuales fue

construida y el *efecto específico de campo* que le dio la forma específica que ha tomado.[108]

La publicación en francés de La ontología política de Heidegger *en forma de libro, más de una década después de su publicación inicial en alemán, fue además una oportunidad de plantear de manera muy clara la cuestión de la ceguera política de la filosofía, o al menos de los usos políticos de la filosofía parparte de algunos de sus practicantes.*

Utilicé la controversia que hizo erupción alrededor de la obra de Heidegger,[109] y en la que ciertos filósofos (particularmente Lacoue-Labarthe y Lyotard) desplegaron más claramente

[108] Bourdieu (1988a: p. 118) sintetiza este punto del siguiente modo: "El pensamiento de Heidegger [...] es un equivalente estructural, en el orden 'filosófico', de la 'revolución conservadora' de la que el nazismo fue otra figura, producida de acuerdo con otras leyes de formación, y por lo tanto realmente inaceptable para aquéllos que no podrían y no pueden reconocerla bajo ninguna otra forma que la forma sublimada que la alquimia filosófica le da." Del mismo modo, sólo historizando completamente a Flaubert, esto es, reconstruyendo su práctica literaria como el producto del encuentro entre el campo y su habitus en tanto que mediado por su trayectoria, "podemos comprender cómo se desligó de la estricta historicidad de destinos menos heroicos" (Bourdieu 1988d: p. 557).

[109] La publicación del estudio de Farías (1987, trad. inglesa 1989) que documenta el apoyo y el compromiso de Heidegger con la política nazi suscitó una acalorada controversia intelectual políticamente cargada a la que se vieron arrastrados todos los "peso pesados" del campo intelectual francés. Fue ocasión de un apasionado intercambio entre Derrida y Bourdieu en las páginas del diario izquierdista *Libération* y de muchos debates amargos, tanto públicos como privados. A partir de allí el "affaire" se tornó internacional (y parcialmente complicado con el "affaire Paul de Man") y aún hoy despierta enconos. Casi semanalmente se publican libros que aseguran probar o refutar las acusaciones elevadas contra Heidegger, y argumentan acerca de las repercusiones que tendrían en su filosofía. Para una muestra de este debate en Francia y Alemania, véanse los artículos de Gadamer, Habermas, Derrida, Blanchot, Lacoue-Labarthe y Levinas en Davidson 1989, Margolis y Brunell 1990, y el número de invierno de 1989 de la *New German Critique.* Como Rudolf Augstein, el editor de *DerSpiegel* que obtuvo la famosa entrevista "postuma" de Heidegger, resaltó (citado por Robert Maggiori en su reseña del libro en *Libération,* el 10 de marzo de 1988, p. vi), el estudio de Bourdieu sobre los vínculos entre Heidegger y el nazismo precede al "affaire" por una década.

que nunca su profunda irresponsabilidad política, para resaltar las implicancias políticamente ambiguas de una cierta manera de concebir la filosofía que se ha difundido en Francia desde los años sesenta: una visión de la filosofía, especialmente a través de la exaltación de las obras de Nietzsche o de Heidegger, que conduce a un *esteticismo* de la transgresión, a una forma de *"chic radical"*, como dicen algunos de mis amigos estadounidenses, que es extremadamente ambiguo, tanto en lo intelectual como en lo político.

Desde este ángulo, mi obra —pienso en particular en *L'amour de l'art* (Bourdieu, Darbel y Schnapper 1966)[110] o *La distinción*— se presenta como la antítesis misma del papel filosófico que, a partir de Sartre, ha acarreado siempre una dimensión estética: la crítica no de la cultura sino de los *usos sociales de la cultura como capital e instrumento de dominación* es incompatible con la consideración estética escondida a menudo tras una fachada científica, como en Barthes o en *Tel Quel* (por no mencionar a Baudrillard), cara a esos filósofos franceses que han llevado la estetización de la filosofía a un grado hasta entonces inigualado. Al respecto, Derrida es sin duda el más hábil y más ambiguo en tanto consigue dar la apariencia de una ruptura radical a unos análisis que se detienen siempre poco antes del punto en el que caerían en la 'Vulgaridad", como he demostrado en el postscriptum de *La distinción* (1984: pp. 485-500 [en español: pp. 495-512]): situándose tanto dentro como fuera del juego, en el campo y en sus adyacencias, juega con fuego al rozar una crítica genuina de la institución filosófica pero sin quemarse.

Así que el "affaire Heidegger" fue para mí una oportunidad de mostrar que el esteticismo filosófico tiene sus raíces en un aristocratismo social que está a su vez en la base de un desdén por las ciencias sociales, desdén que difícilmente pueda facilitar una visión realista del mundo social y que, sin determinar necesaria-

[110] Sobre los determinantes y usos sociales del arte, véase también Bourdieu y otros 1965, y Bourdieu 1968a, 1971c, 1974c, 1985d, 1987d.

mente "errores" políticos tan monstruosos como el *grosse Dummheit* de Heidegger, tienen implicancias muy serias para la vida intelectual e, indirectamente, para la vida política. No es casualidad que los filósofos franceses de los años sesenta, cuyo proyecto filosófico se formó en una relación fundamentalmente ambivalente con las "ciencias humanas", y que nunca repudiaron plenamente los privilegios de casta asociados con el estatuto de filósofo, hayan dado nueva vida, en todo el mundo pero especialmente en Estados Unidos, a la vieja crítica filosófica de las ciencias sociales y alimentado, bajo la fachada de la "deconstrucción" y de la crítica de los "textos", una forma ligeramente velada de irracionalismo a la que a veces se ha etiquetado, sin que sepamos mucho por qué, de "posmoderna" o "posmodernista".

Su análisis de Heidegger, y en un sentido más amplio de la producción y funcionamiento social del discurso filosófico,[111] *presupone y exige, por ende, un análisis de la posición objetiva de la sociología con relación a la filosofía.*

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía europea se ha definido constantemente a sí misma en oposición

[111] Aparte de la ontología de Heidegger, Bourdieu ha analizado el discurso y la institución de la filosofía como el caso ideal típico de una práctica intelectual que se proclama "libre", mistificándose a sí misma y a las demás, negándose a enfrentar su determinación histórica (Bourdieu 1983a y 1985e). Entre otras cuestiones, el sociólogo francés ha examinado críticamente la retórica del marxismo althusseriano, la invención de Sartre de la figura del "intelectual total", los "mitos académicos" de Montesquieu y el significado de la vocación de filósofo en la universidad francesa de los años cincuenta (véase Bourdieu 1975b, 1980e, 1980f y 1991a respectivamente). Los análisis sustantivos del campo de la filosofía por sus estudiantes y colaboradores incluyen el de Boschetti (1988) sobre Sartre, Fabiani (1989) sobre los filósofos de la Tercera República, y Pinto (1987) sobre la filosofía contemporánea.

Parecería que para Bourdieu (1983c), lejos de disolverse en las ciencias sociales, la filosofía sólo puede realizarse a sí misma ejerciendo la clase de reflexividad que él propone, situando socialmente su problemática, categorías y prácticas, *y* reconociendo las leyes sociales que regulan su propio funcionamiento interno, aunque sólo fuera porque esto la ayudaría a trascender las limitaciones inscriptas en su fundamento histórico.

a las ciencias sociales, contra la psicología y la sociología en particular, y a través de ellas contra cualquier forma de pensamiento que esté explícita e inmediatamente dirigido a las realidades "vulgares" del mundo social. La negativa a desmerecerse por estudiar objetos considerados inferiores o por aplicar métodos "impuros", ya sea el examen estadístico o el simple análisis historiográfico de documentos, impugnado una y otra vez por los filósofos como "reduccionista", "positivista", etc., va de la mano de la negativa a zambullirse en la fugaz contingencia de las cosas históricas que mueve a esos filósofos más interesados en su dignidad estatuaria a retornar siempre (a veces por las vías más inesperadas, como testifica hoy Habermas) a los pensamientos más "universales" y "eternos".[112]

Un buen número de las características específicas de la filosofía francesa a partir de los años sesenta puede explicarse por el hecho de que, como demuestro en *Homo academicus,* la universidad y el campo intelectual llegaron por primera vez a ser dominados por especialistas en las ciencias humanas (encabezados por Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel, etc.). El foco central de todas las discusiones de la época giró hacia la lingüística, que se erigió como el paradigma de todas las ciencias humanas, e incluso de empresas filosóficas como la de Foucault. Éste es el origen de lo que yo he llamado el efecto "—logía" para designar los esfuerzos de los filósofos por tomar los métodos, y por remedar la cientificidad de las ciencias sociales sin deponer el estatuto privilegiado de los "pensadores libres": así la semio*logía* literaria de Barthes, la arqueo*logía* de Foucault, la gramato*logía* de Derrida o el intento de los althusserianos por hacer pasar la lectura "científica" de Marx como una ciencia

[112] De acuerdo con Bourdieu (1983c), la filosofía padece una incapacidad para resolver la antinomia de historicidad y verdad por otros medios que las lecturas exegéticas que actualizan obras pasadas de tal manera que niegan más o menos la historicidad. Las soluciones a esta antinomia propuestas por Hegel (la dialéctica que preserva y trasciende), Kant (la construcción retrospectiva de las filosofías pasadas) y Heidegger (la develación de la revelación originaria) convergen en su rechazo de la historia.

autosuficiente, contenida en sí misma y medida de toda ciencia (Bourdieu 1975b; véase Kauppi 1991 y su libro en preparación por un análisis más completo del efecto "-logía" en el campo intelectual francés de los años sesenta y setenta).

Esto suena como un llamado al fin de la filosofía. ¿Hay una misión específica, un espacio epistemológico significativo que quede para la filosofía, sitiada como está desde todos los flancos por las diversas ciencias sociales? ¿Está la sociología destinada a destronar a la reina de las disciplinas y a volverla obsoleta? ¿Están los tiempos maduros para la idea de una "filosofía sociológica " (Collins 1988-89; véase un argumento similar desde el lado filosófico en Addelson 1990) o es esto último un oxímoron?

Invocar las condiciones en las cuales se realiza el pensamiento filosófico, ya sea la situación académica de *skholé*, la clausura en sí mismo del mundo académico, con su mercado protegido y sus clientelas seguras o, de modo más general, su distancia respecto de las necesidades y urgencias de cualquier clase, no tiene nada de una denuncia polémica dirigida a relativizar todo conocimiento y todo pensamiento. Lejos de conducir a su destrucción, un genuino análisis sociológico de la filosofía que vuelva a colocarla en el campo de la producción cultural y en el espacio social histórico es el único medio de comprender las filosofías y sus sucesoras, y por lo tanto de *liberar a los filósofos de lo no pensado inscripto en su herencia.*[113] Los habilitaría para descubrir todo lo que sus instrumentos de pensamiento más comunes, conceptos, problemas, taxonomías, deben a las condiciones sociales de su (re)producción y a las determinaciones inscriptas en la filosofía social inherente a la función y al funcionamiento de la institución filosófica. Y por

[113] "Es a condición de correr el riesgo de poner en cuestión y en peligro el propio juego filosófico, al que su existencia como filósofos está ligada, que los filósofos podrían aprovechar la libertad de todo aquello que los autoriza y los fundamenta para pensarse y presentarse como filósofos" (Bourdieu 1983c: p. 52; véase también Bourdieu 1990e).

tanto a reapropiarse del aspecto social no pensado de su pensamiento.

Si las ciencias sociales históricas plantean una amenaza para la filosofía, tiene menos que ver con su captación de dominios hasta el momento monopolizados por la filosofía que con el hecho de que tienden a imponer una definición de la actividad intelectual cuya filosofía explícita o implícita (historicista y aun así racionalista) está en desacuerdo con esa objetividad inscripta en el puesto y la postura del filósofo profesional (Bourdieu 1983a y 1983c). De manera que puedo entender por qué los filósofos, supuestos o reales, tienden a aferrarse, como aristócratas caídos, a los signos externos de su amenazada grandeza con tanta vehemencia, en particular en Francia.

¿Pero diría usted que su obra pertenece a la filosofía ?

Es una pregunta que no me preocupa demasiado, y sé muy bien cuál sería la respuesta de los filósofos más interesados en defender su territorio. Si quisiera dar una visión algo idealizada de mi carrera intelectual, podría decir que es una empresa que me ha permitido realizar, a mis propios ojos, la idea que yo tenía de la filosofía (que no es sino otra manera de decir que no todos y no siempre aquellos a quienes comúnmente se llama filósofos se ajustan a tal idea). Sería una visión algo ficticia porque hay un enorme componente de suerte en cualquier biografía: no he elegido verdaderamente la mayoría de las cosas que he hecho. Al mismo tiempo, habría una semilla de verdad en la respuesta porque yo creo que, dado el desarrollo de las ciencias sociales, se vuelve cada vez más insostenible privarse de los logros y las técnicas de estas ciencias, si bien ello no parece inquietar a la mayoría de los filósofos. Yo pienso que he sido muy afortunado al escapar a la ilusión de la "página en blanco y la lapicera". Me basta con leer algún tratado reciente de filosofía política para imaginar lo que hubiese sido capaz de decir si mi único equipamiento intelectual hubiera sido mi formación filosófica, lo que no obstante, ha sido absolutamente crucial. Difícilmente pasa un día sin que lea o relea obras filosóficas,

especialmente de autores ingleses y alemanes, debo admitir. Constantemente estoy trabajando con los filósofos y poniéndolos a trabajar. La diferencia, para mí, es que las habilidades filosóficas —esto puede resultar un tanto desacralizador— están exactamente al mismo nivel que las técnicas matemáticas: no veo una diferencia ontológica entre un concepto de Platón o de Kant y el análisis factorial.

Ya que estamos discutiendo "teoría", permítame traer a colación un enigma. Con frecuencia se lo considera, y por cierto se lo lee, como un "teórico social" (y, como bien sabe usted, en Estados Unidos se trata de un tipo muy definido en la galería de los personajes sociológicos posibles). No obstante, no deja de impactarme cuán rara vez, en su obra, hace declaraciones o argumentaciones puramente "teóricas". En cambio, hace referencia una y otra vez a problemas particulares de investigación y dilemas encontrados mientras reunía, codificaba o analizaba datos, o pensaba un asunto concreto. En su seminario de investigación en la École des hautes études en sciences sociales de París (véase más abajo, parte 3), usted advierte repetidamente al público que tiene enfrente que no han de obtener de este curso "presentaciones límpidas sobre el habitus y el campo". Es muy renuente también a discutir los conceptos que ha acuñado y que usa en su obra aisladamente de sus apoyos empíricos. ¿Puede explicar el lugar que la teoría ocupa en su trabajo?

No necesito recordarle que la percepción de una obra depende de la tradición intelectual e incluso del contexto político en que sus lectores están situados (Bourdieu 1990j). La estructura del campo de recepción se erige entre el autor (o el texto) y sus lectores, mediante las estructuras mentales que impone a todo lo que le pertenece, y en particular a través de las oposiciones estructurantes que organizan los debates corrientes (por ejemplo, hoy, la reproducción versus la resistencia en Gran Bretaña, y lo micro y lo macro en Estados Unidos). El resultado de esto es toda una serie de distorsiones, a menudo muy sorprendentes y a veces un tanto penosas. En mi caso, el resultado más impactante de este proceso de filtrado es la discrepancia entre la recepción de mi obra en Francia y en los países

extranjeros. Por muchas razones, los fundamentos antropológicos y las implicancias teóricas de mi trabajo (la teoría de la práctica y la filosofía de la acción que la funda) pasaron totalmente desapercibidos en Francia; particularmente porque aquellos que podrían haber estado más en sintonía con ellos, como los filósofos, no quisieron verlos, y más aún porque dichos fundamentos se veían oscurecidos por lo que se percibía en mi obra como una dimensión política, crítica e incluso polémica. En cambio, discusiones típicamente académicas, vinculadas a un estado perimido del debate intelectual, sobre la libertad y el determinismo, sobre el relativismo y otros *tristes topiques* del período de entreguerras, perpetuadas en parte por la sumisión de muchos intelectuales al marxismo y por la inercia de la problemática académica, se transmitieron en las clases de filosofía. Lo importante, creo, es que lo que a mis ojos era un intento de construir una antropología general sobre la premisa de un análisis histórico de las propiedades específicas de las sociedades contemporáneas fue interpretado como un conjunto de *tesis* políticas, sobre el sistema escolar o sobre la cultura en particular.

Sin duda este oscurecimiento de mis intenciones debe algo al hecho de que nunca me resigné a producir un discurso general sobre el mundos social y, menos aún, un metadiscurso universal sobre el conocimiento de dicho mundo. De hecho, sostengo que el discurso sobre la práctica científica es francamente desastroso cuando toma el lugar de la práctica científica. Pues una verdadera teoría es aquélla que se realiza y se diluye a sí misma en el trabajo científico que ha ayudado a producir. No tengo mucha predilección por la teoría que se muestra a sí misma, que se exhibe, por la teoría hecha para ser mostrada y vista o, como decimos en Francia, *tape à l'oeil*, la teoría llamativa, vistosa. Soy consciente de que no es un gusto demasiado frecuente en estos días.

Tenemos muchas veces una idea de la reflexión epistemológica que nos lleva a concebir la teoría o la epistemología como una especie de discurso vacío o vago sobre una práctica científica ausente. Para mí, la reflexión teórica sólo se mani-

fiesta disimulándose bajo la práctica científica a la que da forma. Y aquí yo podría invocar al personaje de Hipias, el sofista. En el *Hipias menor* de Platón, Hipias aparece como una especie de tonto, incapaz de elevarse por encima del caso particular. Interrogado sobre la esencia de lo Bello, obstinadamente responde enumerando casos específicos: un bello caldero, una bella niña, etc. De hecho, como demostró Dupréel (1978), Hipias obedece a la intención explícita de negarse a la generalización y a la reificación de la abstracción que ella favorece. Yo no comparto la filosofía de Hipias (aunque temo a la reificación de la abstracción, que ocurre con mayor frecuencia en las ciencias sociales que en ninguna otra parte) pero pienso que uno no puede pensar bien excepto en y a través de casos empíricos teóricamente construidos.

No obstante no puede negar que hay una teoría en *su obra o, para ser más preciso, un conjunto de "herramientas de pensamiento", para usar una noción de Wittgenstein, de amplia —si no universal— aplicabilidad.*

No, pero estas herramientas sólo son visibles a través de los resultados que arrojan, y no están construidas como tales. El fundamento para estas herramientas —la noción de capital cultural,[114] por ejemplo, que propuse a comienzos de los sesenta para explicar el hecho de que, después de verificar su posición económica y origen social, los estudiantes de las familias más cultas no sólo tienen las tasas más altas de éxito académico sino que exhiben distintas modalidades y patrones de consumo y expresión cultural en una amplia gama de dominios— yace en la investigación, en los problemas y dilemas prácticos encontrados y generados en el esfuerzo de construir un conjunto fenoménicamente distinto de objetos de manera tal que puedan ser tratados, pensados, comparativamente.

[114] Véase Bourdieu 1979a sobre las "tres formas" (encarnada, objetivada e institucionalizada) de capital cultural y Bourdieu 1986b sobre las relaciones entre capital cultural, social, económico y simbólico.

El hilo que va de una de mis obras a la siguiente es la *lógica de la investigación,* que a mis ojos es *inseparablemente empírica y teórica.* En mi práctica, encontré las ideas teóricas que considero más importantes al llevar adelante una entrevista o codificando un cuestionario de examen. Por ejemplo, la crítica de las taxonomías sociales que me condujo a repensar el problema de las clases sociales de arriba abajo (Bourdieu y Boltanski 1981, Bourdieu 1984a, 1985a, 1987b) nació de reflexiones sobre las dificultades concretas que encontré al clasificar las ocupaciones de los interpelados. Esto me permitió escapar la vaga y verborrágica generalización sobre las clases que reactualiza el eterno y ficticio enfrentamiento entre Marx y Weber.

¿Cuál es la diferencia entre la "teoría teoricista" y la teoría tal como la concibe usted?

Para mí, la teoría no es una especie de discurso profético o programático, que se origina por disección o por amalgama de otras teorías dado el mero propósito de confrontarse con otras "teorías teoricistas" puras (de las que el mejor ejemplo sigue siendo, una década después de su muerte, el esquema AGIL de Parsons, que hoy algunos están tratando de resucitar).[115] Al contrario, la teoría científica tal como yo la concibo emerge como un programa de percepción y acción —un habitus científico, si se quiere— que sólo se devela en el trabajo empírico que la actualiza. Es una *construcción temporal que toma forma por y para el trabajo empírico.*[116] En consecuencia, tiene más

[115] Para Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: pp. 44-47 [en español: pp. 44-48]), la representación tradicional de la teoría como la compilación, clasificación o elaboración acumulativa de conceptos (que vincula los trabajos de Talcott Parsons y Georges Gurvitch con los de los canonistas medievales) es un componente del "sentido común académico" con el que la sociología debe romper decididamente so pena de reintroducir en su práctica una filosofía continuista y positivista de la ciencia que está en contradicción con lo que Bachelard caracteriza como el "verdadero espíritu científico moderno".

[116] Algunas elaboraciones de este tema véanse en Bourdieu y Hahn 1970; Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973, primera parte y lo sucesivo.

por ganar confrontando nuevos objetos que envolviéndose en polémicas teóricas que hacen poco más que alimentar un metadiscurso perpetuo, autoafirmativo y con demasiada frecuencia vacuo alrededor del conceptos a los que se trata como tótems intelectuales.

Tratar la teoría como un *modus operandi* que guía y estructura la práctica científica implica obviamente que uno depone la relación de complacencia algo fetichista que los "teóricos" usualmente establecen con ella. Es por esta razón que yo nunca he sentido la urgencia de rastrear la genealogía de los conceptos que he acuñado o reactivado, como lo son el habitus, el campo o el capital simbólico. No habiendo nacido de una partenogénesis teórica, estos conceptos no ganan mucho con ser reposicionados frente a sus usos previos. Su construcción y uso emergieron en lo práctico de la empresa de investigación, y es en este contexto donde deben ser evaluados. La función de los conceptos que yo empleo consiste en antes que nada apuntar dentro del procedimiento de investigación, en una suerte de taquigrafía, una posición teórica, un principio de elección metodológica, negativa tanto como positiva. La sistematización viene necesariamente *a posteriori,* a medida que poco a poco comienzan a surgir analogías fructíferas, a medida que las propiedades útiles del concepto se implementan y prueban con éxito.[117]

Podría parafrasear a Kant y decir que *la investigación sin teoría está ciega, y la teoría sin investigación está vacía.* Desafortunadamente, el modelo socialmente dominante de la sociología aún hoy predica una distinción clara y precisa, y un divorcio

[117] Por ejemplo, sólo después de utilizar la noción de "capital social" durante una cantidad de años y en una amplia variedad de situaciones empíricas, desde las relaciones matrimoniales de los campesinos hasta las estrategias simbólicas de los fundamentos de la investigación, o desde los diseñadores de alta costura hasta las asociaciones de alumnos de las escuelas de élite (véase, respectivamente, Bourdieu 1977b, 1980a, 1980b, 1981b; Bourdieu y Delsaut 1975), Bourdieu escribió un artículo delineando algunas de sus características genéricas (Bourdieu 1980c). Para una ilustración empírica que trata sobre la nobleza francesa, véase de Saint Martin 1980 y 1985.

práctico, entre la investigación (en particular pienso aquí en esa "ciencia sin científico" cuyo epítome es la investigación de la opinión pública y ese absurdo científico llamado "metodología") y la "teoría sin objeto" de los teóricos puros, que hoy ejemplifica la tormentosa discusión muy de moda en torno del así llamado "vínculo micro-macro" (Alexander y otros 1987, por ejemplo). Esta oposición entre la teoría pura del *lector* devoto del culto hermenéutico de las escrituras de los padres fundadores (si no de sus propios escritos), por un lado, y la investigación y metodología de estudio por el otro, es una oposición enteramente *social.* Está inscripta en las estructuras institucionales y mentales de la profesión, arraigada en la distribución académica de recursos, posiciones y competencias, como cuando escuelas enteras (el análisis conversacional o las investigaciones de logro de estatus, por ejemplo) se basan casi por completo en un método en particular.

Entonces, tal vez la mejor manera de hacerle explicar su concepción del "trabajo teórico" sea preguntarle por el modo concreto en que, en su práctica científica, usted inserta la construcción teórica en el proceso de investigación, reflexionando sobre un objeto particular en el que ha trabajado durante cierto período de tiempo. Ahora estoy pensando en un artículo que publicó recientemente, en un periódico algo oscuro, Études rurales, *sobre el celibato entre los campesinos del Bearne, su región natal, bajo el título de "Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica" (1989b). Lo que me resultó más interesante de este artículo es que usted retorna en él al mismo tema que estudió tres décadas antes en un extenso texto titulado "Celibato y condición campesina" (Bourdieu 1962b), publicado en el mismo periódico, para esbozar una teoría general de la* contribución *de la violencia simbólica a la dominación económica sobre la base de un caso particular.*

El punto de partida de esta investigación es una experiencia muy personal que yo narré en el artículo, pero en forma velada, porque en aquella época me sentía forzado a "desaparecer". Me las ingeniaba para usar oraciones impersonales de manera de no

escribir nunca "yo" y describía de la manera más neutral posible la escena inicial: un baile de pueblo al anochecer de un sábado en las vísperas de Navidad, en una taberna rural adonde un amigo mío me había llevado treinta años atrás. Allí fui testigo de una escena muy impactante: hombres y mujeres jóvenes de la ciudad vecina bailaban en el centro de la sala mientras otro grupo de jóvenes algo mayores, como de mi edad por aquel entonces, todos aún solteros, permanecía sin hacer nada, de pie contra las paredes. En lugar de bailar, observaban aplicadamente el baile y, sin darse cuenta, avanzaban de manera tal que progresivamente reducían el espacio utilizado por los danzantes. Vi este escena inicial como una especie de desafío: por entonces tenía en mente la idea de tomar como objeto de análisis un universo con el cual tuviese una familiaridad. Habiendo trabajado en la Cabilia, un universo extraño, y pensé que sería interesante hacer una especie de *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss 1970) pero al revés (ese libro era uno de los grandes modelos intelectuales que todos teníamos en mente por entonces): observar los efectos que la objetivación de mi mundo nativo produciría en mí. De modo que tenía un pequeño propósito teórico y la escena del salón de baile me planteó interrogantes. Me embarqué en un intento de ir más allá de las explicaciones habituales que aún son materia corriente entre los nativos y los periodistas. Cada año, por la época de las "ferias de los solteros" que entonces tenían lugar en una cantidad de pueblos, se decía que "las muchachas ya no quieren permanecer en el campo" y así es. Así escuché a personas que experimentaban como algo profundamente escandaloso el hecho de que muchachos mayores, es decir aquellos que están legitimados para reproducirse a sí mismos, ya no pudieran casarse. Reuní estadísticas y construí cocientes de soltería de acuerdo con una cantidad de variables. Los detalles se encuentran en ese largo artículo que escribí en 1960 (Bourdieu 1962b).

Entonces, a mediados de los setenta, un editor inglés me pidió que revisara ese artículo para un libro. Pensé que el análisis ya no estaba actualizado, así que lo retrabajé enteramente. De esta revisión salió otro artículo titulado "Las estrategias de

matrimonio en el sistema de estrategias de reproducción"[118] donde traté de descubrir lo que me parecía la filosofía implícita de lo que había hecho. Traté de sustituir el modelo de las teorías del parentesco que era dominante por aquel entonces, es decir la teoría estructuralista, por una manera de considerar los intercambios matrimoniales que desde entonces se ha vuelto más bien trivial, especialmente entre historiadores de la familia, y que consistía en concebir a los matrimonios como complejas estrategias de reproducción[119] (Medick y Warren 1984, Crow 1989, Morgan 1989, Hareven 1990, Woolf 1991) que involucran un cierto número de parámetros, desde la extensión de la heredad y la tasa de nacimientos hasta la residencia, edad o prosperidad diferenciales entre potenciales esposos, etc. Fue una primera revisión de la que podemos extraer la siguiente enseñanza, particularmente para aquéllos a quienes les gusta hablar de "ruptura*": la ruptura científica no se efectúa de inmediato,* no es una especie de acto originario como en las filosofías iniciatorias (y el marxismo althusseriano). Puede tomar treinta años. De allí el hecho de que en ocasiones tengamos que regresar diez veces al mismo objeto, incluso a riesgo de que los críticos se quejen de que estamos repitiendo lo mismo una y otra vez.

Así hice una primera revisión que, creo yo, tornó un cierto número de proposiciones contenidas en el análisis inicial mucho más explícitas y sugirió un giro hacia una forma de análisis más dinámica, "estratégica". Lo que además podría hacernos pensar sobre la noción de "intuición". Cuando se dice que

[118] El título exacto de este artículo terminó siendo "Las estrategias matrimoniales como estrategias de reproducción social" (Bourdieu 1977b), que pierde la idea original de que las estrategias forman un sistema *sui generis,* porque a los editores del periódico de historia *Annales: Économies, Societés, civilisations* no les gustó su timbre estilístico (Bourdieu 1987a: p. 85). Las diversas estrategias de reproducción y sus interrelaciones son exploradas en profundidad en *La noblesse de l'Etat* (Bourdieu 1989a: pp. 386-427).

[119] Bourdieu (1986a) discute el giro paradigmático "de las reglas a la estrategia" y sus implicancias para la teoría social y las operaciones prácticas de investigación (qué tipo de datos reúnen, cómo los codifican, etcétera).

un sociólogo es muy "intuitivo", rara vez se quiere expresar con ello un elogio. No obstante puedo decirles que he pasado casi veinte años tratando de entender por qué elegí ese baile de pueblo… Incluso creo —esto es algo que no me hubiese atrevido a decir ni siquiera diez años atrás— que el sentimiento de simpatía (en el sentido más fuerte del término) que experimenté entonces y el sentido del pathos que exudaba la escena sin duda estuvieron en la raíz de mi interés por el objeto.

No obstante, el artículo de 1989 al mismo tiempo extiende sus primeros análisis y rompe con ellos...

En este artículo, como indica el subtítulo, traté de repensar este caso como un caso de una teoría general —siempre vacilo en utilizar semejantes palabras— de la violencia simbólica. Para entender qué le ocurre a los solteros —a los primogénitos de las familias terratenientes (pequeños campesinos, la mayoría de los cuales posee una docena de acres como mucho [unas 4,85 hectáreas (T.)]), que en un estado previo del sistema fueron privilegiados y ahora son víctimas de sus propios privilegios, destinados a la soltería y a quienes "la reproducción está vedada" porque no pueden perder casta, rebajarse y adaptarse a nuevas reglas matrimoniales —, para entender este fenómeno, debo construir cosas que estaban implícitas, ocultas en la escena del baile. O, para ser más preciso, las cosas que esta escena develaba y velaba, revelaba y oscurecía al mismo tiempo: el baile es una encarnación concreta del mercado matrimonial, así como un mercado concreto (digamos el mercado de flores de Amsterdam) es una encarnación concreta del mercado de la economía neoclásica, aunque una que tiene poco en común con esta última.

Lo que había visto era el mercado matrimonial en un estado práctico, el *locus* de una forma de intercambio nueva, emergente, la realización concreta del "mercado abierto" que hacía sólo pocos años había reemplazado al mercado protegido del pasado, controlado por la familia (aquí podría

citar a Polanyi). Los solteros que permanecían como si fuesen alhelíes* alrededor de la pista eran víctimas del reemplazo de un mercado cerrado por un mercado abierto donde cada uno se las debe arreglar por sí solo y únicamente puede contar con sus propios activos, su propio capital simbólico: su habilidad para vestir, bailar, presentarse a sí mismo, conversar con las muchachas, etc. Esta transición de un régimen matrimonial protegido a un régimen matrimonial de "libre intercambio" dejó víctimas, y esas víctimas no estaban distribuidas al azar. En ese momento, retorné a mis estadísticas para mostrar cómo afectaba a los hombres de manera diferente de acuerdo con su resistencia, grado de "citadinización", educación, etc. Y ahora puedo citar el pasaje del artículo que resume el significado de lo que había atestiguado (Bourdieu 1989b: pp. 29-30):

> Las estadísticas establecen que, cuando se las arreglan para casarse, los hijos de los campesinos se casan con hijas de campesinos mientras que las hijas de campesinos se casan más frecuentemente con no campesinos. Por su mismo antagonismo, estas estrategias matrimoniales divergentes expresan el hecho de que [los miembros del] grupo no quieren para sus hijas lo que quieren para sus hijos o, peor, que en el fondo no quieren a sus hijos para sus hijas, aun si quieren a algunas de sus hijas para sus hijos. Recurriendo a estrategias diametralmente opuestas, según se trate de dar o de recibir mujeres, las familias campesinas revelan el hecho de que, bajo el efecto de la violencia simbólica, violencia de la que tanto se puede ser sujeto como objeto, todos están divididos contra sí mismos. En tanto que la endogamia daba cuenta de la unicidad de criterios de evaluación y de allí el acuerdo del grupo consigo mismo, la dualidad de las es-

* *Wallflozvers,* dice Bourdieu, explotando el doble sentido de la palabra en la lengua inglesa, donde en forma figurada se aplica a la persona que no se integra por completo a una actividad social determinada debido a una falta de confianza o aceptación, en especial una mujer que nadie saca a bailar ("planchadora", en el léxico del habla popular rioplatense). [T.]

> trategias matrimoniales trae a la luz la dualidad de criterios que el grupo utiliza para sopesar el valor de un individuo, y por ende su propio valor como clase de individuos.

Esta es la formulación más o menos coherente de lo que intenté demostrar.[120] Vemos cuan lejos hemos ido a parar desde la percepción intuitiva originaria de la escena del salón de baile.

Este estudio de caso de la soltería es interesante porque se conecta con un fenómeno económico extremadamente importante: Francia ha eliminado una amplia porción de su campesinado en tres décadas sin ninguna violencia de Estado (excepto la de reprimir manifestaciones), mientras que la Unión Soviética debió emplear los medios más brutales para librarse de sus campesinos. (Esto es esquemático, pero si leen el artículo verán que he dicho eso mismo de una manera más matizada y respetable.) En otras palabras, bajo determinadas condiciones y a un

[120] Bourdieu (1989b: pp. 30-33, la traducción es mía) continúa: "Todo ocurre como si el grupo simbólicamente dominado conspirara contra sí mismo. Actuando como si su mano derecha ignorara lo que hace su mano izquierda, colabora en la instauración de las condiciones para el celibato de los herederos y el éxodo rural, al que justamente deplora como una maldición social. Al entregar a sus muchachas, a las que antes solía casar con un criterio de ascensión social, a los habitantes de la ciudad, revela que, conciente o inconscientemente, adopta como suya la representación urbana del valor real y esperado de los campesinos. Siempre presente, aunque reprimida, la imagen urbana del campesino se impone incluso en la conciencia del campesino. El desmoronamiento de la certeza de sí que tenían los campesinos para preservarse a través y contra todas las formas de asalto simbólico, incluyendo las del impulso íntegrador de la escolaridad, exacerba los efectos del cuestionamiento que lo suscita. [...] La derrota interior sentida por cada individuo, que se encuentra en la raíz de estas traiciones, llevadas a cabo bajo el manto de la anónima soledad del mercado, conduce a este resultado colectivo indeseado, la fuga de las mujeres y el celibato de los hombres. Es este mismo mecanismo el que subyace a la conversión de la actitud de los campesinos hacia el sistema escolar. [...] Estos mecanismos tienen no sólo el efecto de separar al campesino de su medio de reproducción biológica y social; tienden también a estimular la emergencia, en la conciencia de los campesinos, de una imagen catastrófica de su futuro colectivo. Y la profecía tecnocrática que proclama la desaparición de los campesinos no puede sino reforzar esta representación."

costo determinado, la violencia simbólica puede hacer el mismo trabajo que la violencia política y policial, de manera más eficientes. (Es una de las mayores debilidades de la tradición marxista el no haber dejado espacio para estas formas "suaves" de violencia que operan incluso en el dominio económico.)

Para terminar, déjenme leerles una nota al pie que escribí, en la última línea de la última página, para quienes no pueden ver las cuestiones así llamadas teóricas de este texto (¿pero quién buscaría "Gran teoría " en un texto sobre la soltería publicado en *Estudios rurales*?):

> Aunque no me gusta mucho el ejercicio típicamente académico de revisar todas las teorías rivales a fin de distinguir la propia —aunque sólo sea porque puede llevar a algunos a creer que este análisis podría no tener otro principio que la búsqueda de distinción— me gustaría subrayar todo lo que separa a la teoría de la dominación de Foucault como disciplina o "penetración" o, en otro orden de cosas, la metáfora de la red abierta y capilar, de un concepto como el de campo.

En suma, aunque me esfuerzo por no decirlo —excepto en una nota al pie que borré tres veces antes de dejarla finalmente en el texto—, importantes cuestiones teóricas pueden estar en juego en el trabajo empírico más humilde.

En ese artículo, usted invoca la noción de violencia simbólica. Esta noción desempeña un papel teórico central en su análisis de la dominación en general. Usted sostiene que es indispensable para explicar fenómenos aparentemente tan diferentes como la dominación de clase ejercida en las sociedades avanzadas, las relaciones de dominación entre naciones (como en el imperialismo o el colonialismo), y, más aún, la opresión de género. ¿Puede decir de manera más precisa a qué se refiere con esta noción y de qué modo opera?[121]

[121] Los escritos de Bourdieu sobre la religión, las leyes, la política y los intelectuales ofrecen distintos ángulos del mismo fenómeno básico. Trata la

La violencia simbólica, para explicarla de manera tan llana y simple como sea posible, es la *violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad.* Ahora bien, la expresión es peligrosa porque abre la puerta a discusiones académicas acerca de si el poder viene "de abajo" o por qué el agente "desea" la condición impuesta a él, etc. Para decirlo más rigurosamente: los agentes sociales son agentes cognoscentes que, aun cuando estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina en la medida en que lo estructuran. Y casi siempre es en el "ajuste" entre los determinantes y las categorías de percepción que los constituyen como tales que surge el efecto de dominación. (Esto muestra, de paso, que intentando pensar la opresión en términos de la alternativa académica entre libertad y determinismo, elección y coacción, no se llega a ninguna parte.)[122] Yo llamo *desconocimiento* al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que uno no la percibe como tal.

Lo que designo con el término de "reconocimiento", entonces, es el conjunto de supuestos fundamentales, prerreflexivos, con los que el agente se compromete en el simple hecho de dar al mundo por sentado, de aceptar el mundo como es y encontrarlo natural porque *sus mentes están construidas de acuerdo con estructuras cognitivas salidas de de las estructuras mismas del mundo.* Lo que entiendo por desconocimiento ciertamente no cae bajo la categoría de la influencia, yo nunca hablo de in-

ley, por ejemplo, como "la forma por excelencia del poder simbólico de nombrar y clasificar que crea las cosas nombradas, y particularmente los grupos; confiere a las realidades que emergen de sus operaciones de clasificación toda la permanencia, la de las cosas, que una institución histórica es capaz de conceder a las instituciones históricas" (Bourdieu 1987g: pp. 233-34, traducción modificada).

[122] "Sobre todo de parte de quienes la sufren, toda dominación simbólica implica una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a valores [...]. Lo propio de la [violencia] simbólica consiste precisamente en que, por parte de quien la sufre, implica una actitud que desafía la alternativa corriente, de libertad-coacción" (Bourdieu 1982b: p. 36 [en español: p. 25]).

fluencia. La que opera aquí no es una lógica de la "interacción conunicativa" en la que algunos hacen propaganda destinada a otros. Es mucho más poderosa e insidiosa que eso: habiendo nacido en un mundo social, aceptamos una amplia gama de postulados y axiomas no dichos que no requieren ser inculcados.[123] Es por esta razón que el análisis de la aceptación dóxica del mundo, debida al acuerdo inmediato de las estructuras objetivas y cognitivas, es el verdadero fundamento de una teoría realista de la opresión y de la política. De todas las formas de "persuasión oculta", la más implacable es la ejercida, simplemente, por el *orden de las cosas.*

Al respecto, uno podría preguntarse si algunos de los malentendidos más frecuentes de los que ha sido objeto su trabajo en Inglaterra y en Estados Unidos (mucho más que en Alemania u otros países continentales, por ejemplo) no se originan en la tendencia de la mente académica a universalizar inconscientemente sus estructuras particulares, esto es, su tradición universitaria nacional, tanto en términos de estándares de teoría (como aquellos que lo comparan a usted con Parsons) como de método, pero también en términos de estilo.

Algunas reseñas son maravillosas lecciones de esta clase de etnocentrismo tan triunfal como atrapado en la jaula de hierro de su engreimiento. Pienso en particular en un reciente ensayo sobre *Homo academicus* (Jenkins 1989), cuyo autor me invita a regresar a la universidad —en un *college* inglés, por supuesto— para que aprenda a escribir ("¿Alguien puede alcanzarle al profe-

[123] Ésta es una de las principales diferencias entre la teoría de la violencia simbólica de Bourdieu y la teoría de la hegemonía de Gramsci (1971): la primera no requiere nada de la "fabricación" activa, del trabajo de "persuasión" que implica la segunda. Bourdieu (1989e: p. 21) deja esto en claro en el siguiente pasaje: "La legitimación del orden social no es [...] el producto de una acción de propaganda o imposición simbólica deliberada e intencional; resulta, más bien, del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y de apreciación salidas de esas mismas estructuras y que tienden a representar el mundo como evidente".

sor Bourdieu una copia de *Plain Words* de Gower?").* ¿Escribiría esto Mr. Richard Jenkins sobre Giddens o Parsons, por no mencionar a Garfinkel? Al reprocharme mi supuesta adhesión a lo que él toma equivocadamente por una tradición francesa ("está jugando con una larga y exitosa tradición de la vida académica francesa"), el señor Jenkins traiciona su indiscutida adhesión a una tradición escrita que a su vez no puede ser separada de la *doxa*—pues ésa es la palabra— que, mejor que ningún juramento, mantiene unido a un cuerpo académico. Así, por ejemplo, cuando llega al extremo de desollarme por una expresión como "la modalidad dóxica de las afirmaciones", revela no sólo su ignorancia ("modalidad dóxica" es una expresión de Husserl que no ha sido apropiada por los etnometodólogos) sino también y más significativamente su ignorancia de su propia ignorancia y de las condiciones históricas y sociales que la hacen posible.

Si adoptando el modo de pensar sugerido en *Homo academicus*, el señor Jenkins hubiese echado una mirada reflexiva a su propia crítica, habría descubierto las disposiciones profundamente antiintelectuales que se esconden detrás de su elogio de la simplicidad, y no habría expuesto en una opinión tan *sencilla* los prejuicios ingenuamente etnocéntricos que se encuentran en la base de su denuncia de mi particularismo estilístico (que en cualquier caso es más alemán que francés). Antes de arrojarse a una de esas falsas objetivaciones polémicas contra las que he advertido y tratado de protegerme minuciosamente a mí mismo en *Homo academicus* ("Lo que *realmente* está siendo comunicado es la distinción del gran hombre"), debería haberse preguntado si el culto de las "palabras sencillas", del estilo sencillo, del inglés sencillo o de la exposición mesurada (que puede llevar a los virtuosos de esta retórica de la antirretórica, como Austin, a emular en el título de sus libros o artículos la ingenua simplicidad de

* *The Complete Plain Words* ["Palabras sencillas"] de Sir Ernest Gower es el manual de la escritura en inglés por antonomasia, de uso riguroso en la "reproducción" de la retórica académica británica, bajo los ideales de "claridad, fluidez y precisión". [T.]

las cancioncitas infantiles), no está asociado a otra tradición académica, *la suya,* instituida así como la medida absoluta de cualquier posible desempeño estilístico. Y si hubiese entendido la verdadera intención de *Homo academicus* habría encontrado en su desconcierto, en lugar de disgusto ante mi escritura, una oportunidad de cuestionar la arbitrariedad de las tradiciones estilísticas impuestas e inculcadas por diversos sistemas educativos nacionales; esto es, una oportunidad para preguntarse a sí mismo si las exigencias que las universidades británicas imponen en materia de lenguaje no constituyen una *censura,* por lo demás formidable ya que puede mantenerse casi tácita, a través de la cual operan ciertas limitaciones y mutilaciones ignoradas que los sistemas escolares nos infligen a todos nosotros.[124]

Advertimos aquí la función del concepto de *arbitrario cultural* (un concepto que a menudo ha sido cuestionado por mis críticos), vale decir, servir como instrumento de ruptura con la doxa intelectualocéntrica.[125] Con frecuencia los intelectuales se cuentan entre aquellos en posición menos favorable para descubrir o volverse conscientes de la violencia simbólica, especialmente la ejercida por el sistema escolar, dado que han sido sometidos a él más intensamente que el promedio de las personas y siguen contribuyendo a su funcionamiento.

[124] Para Pierre Bourdieu, uno de los obstáculos para el "libre comercio" de las ideas a través de los países es el hecho de que las obras extranjeras son interpretadas mediante esquemas domésticos de comprensión de los que el importador puede ser completamente inconsciente. Es por ello imperativo que los académicos se liberen de los sesgos conceptuales y de juicio implicados por las tradiciones académicas *nacionales,* pues la "internacionalización (o "desnacionalización") de las categorías de pensamiento es una condición del universalismo intelectual" (Bourdieu 1990j: p. 10)

[125] Este concepto se discute extensamente en *La reproducción* (Bourdieu y Passeron 1977). Otro instrumento de ruptura con la doxa académica es la historia social de las herramientas intelectuales y especialmente la sociología de la génesis y usos sociales de "Las categorías del juicio profesional" (Bourdieu 1988a: pp. 194-225, y Bourdieu 1989a: parte 1).

Recientemente, usted ha elaborado un poco más este concepto de la violencia simbólica en un ensayo sobre el género (Bourdieu 1990i) donde efectúa una inusual combinación de fuentes —sus materiales etnográficos sobre la sociedad argelina tradicional, la visión literaria de Virginia Woolf y los así llamados grandes textos de la filosofía (de Kant a Sartre) tratados como "documentos antropológicos"—para mostrar la especificidad teórica e histórica de la dominación masculina.

Para tratar de desenmarañar la lógica de la dominación de género, que me parece la forma paradigmática de violencia simbólica, elegí fundar mi análisis en mi investigación etnográfica sobre los cabila de Argelia, por dos motivos. Primero, quería evitar la especulación vacía del discurso teórico y sus *clichés* y eslóganes acerca de género y poder que hasta aquí han hecho más por enturbiar el asunto que por clarificarlo. Segundo, empleo este dispositivo para sortear la dificultad crítica que plantea el análisis de género: tratamos en este caso con una institución que ha estado inscripta durante miles de años en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, de manera tal que el analista tiene todas las chances de utilizar como *instrumentos* de conocimiento categorías de percepción y de pensamiento que debería tratar como *objetos* de conocimiento. Esta sociedad de montaña de África del Norte es particularmente interesante porque se trata de un auténtico depósito cultural que mantuvo vivo, por medio de sus prácticas rituales, su poesía y sus tradiciones orales, un sistema de representaciones o, mejor dicho, un sistema de principios de visión y di-visión común a las civilizaciones de todo el Mediterráneo, y que sobrevive hasta hoy en nuestras estructuras mentales y, en parte, en nuestras estructuras sociales. Así, trato el caso cabila como una especie de "cuadro ampliado" sobre el cual podemos descifrar con mayor facilidad las estructuras fundamentales de la visión masculina del mundo: la cosmología "falonarcisística" de la que ellos dan una (re)presentación colectiva y pública asedia nuestro propio inconsciente.

La lectura muestra, antes que nada, que el orden masculino está tan profundamente arraigado que no precisa de ninguna

justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, universal (el hombre, *vir,* es ese ser particular que se experimenta a sí mismo como universal, que mantiene un monopolio sobre lo humano, *homo).* Tiende a darse por sentado en virtud del acuerdo cuasiperfecto e inmediato que prevalece entre, por un lado, estructuras sociales como las que se expresan en la organización social del espacio y el tiempo y la división sexual del trabajo, y por el otro, las estructuras cognitivas inscriptas en los cuerpos y en las mentes. En efecto, los dominados, es decir, las mujeres, aplican a todos los objetos del mundo (natural y social) y en particular a la relación de opresión de la que son cautivas, así como a las personas a través de las cuales se realiza esta relación,esquemas impensados de pensamiento que son el producto de una encarnación de esta relación de poder en pares conceptuales (alto/bajo, grande/pequeño, adentro/afuera, recto/curvo, etc.), llevándolas por tanto a construir esta relación desde el punto de vista del dominante, es decir como natural.

El caso de la dominación de género muestra mejor que ningún otro que *la violencia simbólica se realiza a través de un acto de conocimiento y de desconocimiento que yace más allá —o por debajo— de los controles de la conciencia y de la voluntad,* en las tinieblas de los esquemas del habitus que son al mismo tiempo *genéricos* y *generadores* ["*gendered and gendering",* es decir, producto y productores de género (T.)].[126] Y demuestra que no podemos comprender la violencia y la práctica simbólica sin abandonar por completo la oposición académica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. (Tras doscientos años de penetrante platonismo, es difícil para nosotros imaginar que el cuerpo pueda "pensarse" por medio de una lógica

[126] El acuerdo inmediato de un habitus *genérico con* un mundo social cubierto de asimetrías sexuales explica cómo las mujeres pueden entrar en connivencia con —y eventualmente defender y justificar activamente— formas de agresión que las victimizan, como la violación. Lynn Chancer (1987) proporciona una demostración vívida de este proceso en su estudio de caso de las reacciones negativas de las mujeres portuguesas a la muy difundida violación grupal de otra mujer portuguesa en Bedford, Massachusetts, en marzo de 1983. Los

distinta de la de la reflexión teórica.) En este sentido, podemos decir que la dominación de género consiste en lo que en francés llamamos una *contrainte par corps,* un aprisionamiento efectuado por medio del cuerpo. El trabajo de socialización tiende a producir una somatización progresiva de las relaciones de dominación de género a través de una doble operación: por medio de la construcción social de la visión del sexo biológico que sirve como fundamento, por su parte, de las visiones míticas del mundo, y a través de la inculcación de una *hexis* corporal que constituye una verdadera *política encarnada.* En otras palabras, la sociodicea masculina debe su eficacia específica al hecho de que legitima una relación de dominación inscribiéndola en una biológica, que es a su vez una construcción social biologizada.

Este doble trabajo de inculcación, al mismo tiempo sexualmente diferenciado y diferenciador, impone a hombres y mujeres diferentes conjuntos de disposiciones con respecto a los juegos que se suponen cruciales para la sociedad, como los juegos de honor y de guerra (adecuados para el despliegue de masculinidad, de virilidad) o, en las sociedades avanzadas, todos los juegos más valorados como la política, los negocios, la ciencia, etc. La masculinización de los cuerpos masculinos y la feminización de los femeninos produce una somatización de lo arbitrario cultural que es la construcción perdurable del inconsciente.[127]

siguientes comentarios de dos mujeres que marchaban en defensa de los seis violadores acusados revelan la naturaleza profundamente arraigada de los supuestos acerca de la masculinidad y la femineidad socialmente definidos por esta comunidad: "Yo soy portuguesa y estoy orgullosa de serlo. También soy mujer, pero usted no ve que me estén violando. Si le tira un hueso a un perro, el perro lo va a agarrar; si anda por ahí desnuda, los hombres van a tirársele encima." "Ellos no le hicieron nada. Sus derechos son estar en casa con sus dos hijos y ser una buena madre. Una mujer portuguesa debería estar con sus niños y eso es todo." (Chancer 1987: p. 251).

[127] Henley (1977) muestra cómo se enseña a las mujeres a ocupar el espacio, caminar y adoptar posturas apropiadas para su papel en la división sexual del trabajo, esto es, cómo la organización social forma profundamente nuestro soma de una manera de género específica.

Habiendo demostrado esto, voy de un extremo del espacio cultural a otro para explorar esta relación originaria de exclusión desde el punto de vista de los dominados, tal como está expresado en la novela de Virginia Woolf (1987) *Al faro.* Encontramos en esta novela un análisis extraordinariamente perspicaz de una dimensión paradójica de la dominación simbólica, una casi siempre descuidada por la crítica feminista: la de dominante dominado por su dominación, una mirada femenina al esfuerzo desesperado y algo patético que cualquier hombre debe hacer, en su triunfal inconsciencia, para tratar de encarnar la idea dominante de hombre. Por lo demás, Virginia Woolf nos permite entender cómo, al ignorar la *illusio* que lleva a uno a participar de los juegos centrales de la sociedad, las mujeres escapan a la *libido dominandi* que dicha participación trae consigo, y por tanto tienen una predisposición social que les permite una visión relativamente lúcida de los juegos masculinos, de los que habitualmente participan sólo por proximidad.

Todavía falta explicar el enigma del estatuto inferior que casi universalmente se asigna a las mujeres. Aquí usted propone una solución congruente con algunas respuestas feministas, si bien algo diferente (por ejemplo, O'Brien 1981).

Para explicar que se le asigne a la mujer una posición social inferior en la mayor parte de las sociedades conocidas es necesario tomar en cuenta la asimetría de estatutos adscripta a cada género sexual en la economía de los intercambios simbólicos. Mientras que los hombres son los *sujetos* de estrategias matrimoniales a través de las cuales trabajan para mantener o para incrementar su capital simbólico, las mujeres son tratadas siempre como *objetos* de estos intercambios, en los que circulan como símbolos adecuados para alianzas llamativas. Estando investidas así de una función simbólica, las mujeres son obligadas a trabajar constantemente para preservar su valor simbólico, ajustándose a una idea masculina de la virtud femenina definida en términos de castidad y candor, proveyéndose a sí

mismas de todos los atributos corporales y cosméticos capaces de incrementar su valor y atractivo físico. Este estatuto de objeto atribuido a las mujeres se ve mejor en el lugar que el sistema mítico-ritual cabila otorga a su contribución a la reproducción. Este sistema niega paradójicamente las labores de gestación propiamente femeninas (así como niega las correspondientes labores del suelo en el ciclo agrario) en beneficio de la intervención masculina en el acto sexual, del mismo modo que en nuestras sociedades el papel privilegiado que las mujeres juegan en la producción propiamente simbólica, tanto dentro del hogar como fuera de él, se ve siempre devaluado, si no desdeñado (por ejemplo, de Saint Martin 1990b sobre las mujeres escritoras).

De manera que la dominación masculina se funda en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, en la asimetría fundamental entre el hombre y la mujer instituida en la construcción social del parentesco y del matrimonio: la que hay entre sujeto y objeto, agente e instrumento. Y es la autonomía relativa de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina puede perpetuarse a pesar de las transformaciones del modo de producción. De ello se sigue que la liberación de las mujeres sólo puede provenir de una acción colectiva dirigida hacia una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato sobre las estructuras encarnadas y objetivas, es decir, una revolución sistemática que cuestione los fundamentos mismos de la producción y reproducción del capital simbólico, y en particular, la dialéctica de pretensión y distinción que está en la raíz de la producción y el consumo de bienes culturales como signos de distinción.[128]

[128] "De hecho, todo nos inclina a pensar que la liberación de las mujeres tiene como prerrequisito un auténtico dominio colectivo de los mecanismos sociales de dominación que nos impiden concebir la cultura, esto es, la ascesis y la sublimación en y a través de la cual la humanidad se instituye a sí misma, de manera que no sea una relación social de *distinción* afirmada contra

6. Para una *Realpolitik* de la razón

En un artículo publicado en 1967 en Social Research *(Bourdieu y Passeron 1967: p. 212), usted expresó la esperanza de que "así como durante un tiempo la sociología norteamericana, por su rigor empírico, fue capaz de actuar como la mala conciencia científica de la sociología francesa", la sociología francesa pudiese "por su severidad teórica, convertirse en la mala conciencia filosófica de la sociología norteamericana ". Veinte años después, ¿qué ha pasado con este deseo?*

Bachelard nos enseña que la epistemología es siempre coyuntural: sus proposiciones y su impulso están determinados por la principal amenaza del momento. Hoy *el mayor peligro que enfrentamos es la creciente separación entre la teoría y la investigación* que vemos por todas partes, y que alimenta el concomitante crecimiento de la perversión metodológica y la especulación teórica. De modo tal que hoy creo que es la distinción misma entre teoría e investigación implícita en tal afirmación la que debe ser desafiada, y desafiada prácticamente, no retóricamente. Si la sociología francesa ha de convertirse alguna vez en la mala conciencia científica de la sociología estadounidense (o viceversa), entonces primero debe lograr superar esta separación adelantando una nueva forma de práctica científica fundada al mismo tiempo en una mayor exigencia teórica y un mayor rigor empírico.

¿En qué sentido se puede hablar entonces de progreso científico? ¿Ha avanzado la sociología en las últimas décadas o seguimos batallando contra los mismos demonios de la "gran teoría" y el "empirismo abstracto" identificados por C. Wright Mills (1959) a fínales de los cincuenta?

una naturaleza que no es nunca otra cosa que el destino naturalizado de los grupos dominados (las mujeres, los pobres, los colonizados, las minorías estigmatizadas, etc). Pues está claro que, aun cuando no están siempre y completamente identificadas con una naturaleza que sirve de complemento a todos los juegos de la cultura, las mujeres entran en la dialéctica de la pretensión y la distinción más como objetos que como sujetos" (Bourdieu 1990i: p. 20).

En cierto sentido, el paisaje sociológico no ha cambiado demasiado a lo largo del último cuarto de siglo. Por un lado, buena parte del trabajo de investigación empírica sigue dirigido a problemas que son antes producto del "sentido común académico" que de un pensar científico serio. Y dicha investigación suele justificarse a sí misma por la "metodología", concebida con demasiada frecuencia como una especialidad en sí misma que consiste en una colección de recetas y preceptos técnicos que uno debe respetar no para conocer el objeto sino para ser visto como alguien que sabe cómo conocer el objeto. Por otro lado, tenemos el retorno de una forma de Gran Teoría escindida de cualquier práctica de investigación. *La investigación positivista y la teoría teoricista van de la mano, se complementan y se halagan mutuamente.* Aun así, las ciencias sociales han dado cuenta de cambios decisivos. Desde el quiebre de la ortodoxia Lazarsfeld-Parsons-Merton en los sesenta, han surgido varios movimientos y desarrollos que abrieron un nuevo espacio para el debate (Bourdieu 1988e). Pienso, entre otras corrientes, en la "revolución microsociológica" (Collins 1985) que llevaron adelante el interaccionismo simbólico y la etnometodología, o en muchos trabajos inspirados por el feminismo. El resurgimiento de una fuerte corriente histórica en "macrosociología" y ahora en sociología cultural, así como algunos de los nuevos trabajos de sociología organizacional y económica, decididamente han tenido efectos positivos.

Pero en lugar del progreso, preferiría hablar de los *obstáculos para el progreso* y de cómo podrían derribarse. Indudablemente hay progreso, y la sociología es una ciencia considerablemente más avanzada de lo que están dispuestos a admitir los observadores, e incluso quienes la practican. Conscientemente o no, a menudo evaluamos el estado de una disciplina en términos de un modelo evolutivo implícito: la famosa tabla jerárquica de las ciencias de Auguste Comte todavía asedia nuestras mentes como una especie de ranking, haciendo de las ciencias "duras" el metro patrón con el que las ciencias

"blandas" deben medirse a sí mismas.[129] Un factor que dificulta el progreso científico de las ciencias sociales son los intentos pasados de emular la estructura de las así llamadas ciencias duras: es decir, el esponjoso y falso paradigma que cristalizó alrededor de Parsons después de la Segunda Guerra Mundial y que dominó la sociología norteamericana y la mayor parte de la sociología mundial hasta mediados de los sesenta.

Las ortodoxias científicas son el producto de una simulación de orden científico conforme no a la actual lógica agonística de la ciencia sino a la representación de la ciencia proyectada por una cierta epistemología positivista.[130] (Uno de los méritos de Kuhn [1970] fue explorar esta suerte de ortodoxia positivista sobre cuya base podría imitarse una ortodoxia científica bajo la pancarta de la acumulación, la codificación, etc.) De modo que tenemos la simulación de un simulacro de ciencia

[129] Recordemos que, en su *Filosofía positiva,* Comte trazó una jerarquía de las ciencias basada en la Ley de los tres Estadios que las ordenaba según su grado de complejidad creciente: en orden ascendente, la astronomía, la física, la química, la biología y, coronándolas a todas ellas, la sociología.

El valor adjudicado a las ciencias "duras" es muy visible en las relaciones objetivamente asimétricas que prevalecen entre la sociología y la economía, donde el divertido y desdeñoso escepticismo de los economistas hacia la sociología se ve reforzado por la a menudo fascinada y envidiosa admiración de los sociólogos por la economía. En un libro de entrevistas con descollantes sociólogos y economistas que trabajan en la frontera entre las dos disciplinas, Swedberg (1990: p. 322) muestra que "el orden de preferencia parece ser el siguiente: la física, la matemática y la biología tienen todas un estatus más alto que la economía, y la economía tiene un estatus más alto que la sociología, la psicología y la historia. A mayor empleo de las matemáticas sofisticadas, mayor estatus". Una prueba de que el proyecto científico de imitar a las ciencias sociales está con vida aun en la teoría social es la que suministra la postulación de Wallace (1988) de una "matriz disciplinaria" que abre el reciente *Handbook of Socioology* [Manual de Sociología] editado por Neil Smelser (véase Coser 1990 para un punto de vista en disenso sobre la viabilidad de dicho proyecto).

[130] Sobre la naturaleza agonística de la ciencia, véase Bourdieu 1975d. Véase también la disección que hace Bryant (1985) del "positivismo instrumental" que diera forma, y continúa inundando al día de hoy, a la sociología estadounidense a partir de la Segunda Guerra Mundial.

que, en efecto, actuara como un factor de regresión, dado que un campo científico genuino es un espacio donde los investigadores coinciden en los fundamentos del desacuerdo y en los instrumentos con los cuales resolver esos desacuerdos y en nada más.

Para usted, ¿cómo tendría que verse el campo sociológico? ¿Podría delinear su visión del campo científico?

La ortodoxia académica estadounidense de los años cincuenta organizó una alianza tácita: uno trae la "Gran Teoría", el otro las "estadísticas multivariables", el tercero las "teorías de mediano alcance" y ya tiene usted la tríada del capitolio del nuevo Templo Académico. Entonces dice que la sociología de Estados Unidos es la mejor del mundo y que todas las demás son versiones imperfectas de ella, y muy pronto se consigue usted un Terry Clark (1973) que escriba una seudohistoria de la sociología durkheimiana y francesa que muestre que esta última no es más que un estadio provisional en el camino del desarrollo hacia una sociología científica genuina que comienza (y naturalmente termina) en Estados Unidos.[131] Contra todo esto tuve que luchar cuando entré en la sociología.

Otra manera de imitar a la ciencia consiste en ocupar una posición de poder académico de manera tal de controlar otras posiciones, programas de formación, requisitos de enseñanza, etc., en suma los mecanismos de reproducción de la facultad (Bourdieu 1988a) e imponer una ortodoxia. Tales situaciones de monopolio no tienen nada que ver con el campo científico. Un campo científico es un universo en el que los investigadores son autónomos y donde, para confrontarse unos a otros, tienen que descartar toda arma no científica (empezando por las armas de la autoridad académica). En un auténtico campo científico usted puede entrar libremente en discusiones

[131] Véase Chamboredon 1975 para una crítica meticulosa de *Prophets and Patrons* de Clark, descubriendo el americanocentrismo evolutivo implícito de su imagen de la universidad francesa.

libres y oponerse violentamente a cualquiera que lo contradiga con las armas de la ciencia porque su posición no depende de él o porque usted puede conseguir otro puesto en alguna otra parte. La historia intelectual muestra que una ciencia que es controversial, viva, que tiene conflictos genuinos (es decir, científicos) es más avanzada que una donde reine un apacible consenso, fundado en conceptos elásticos, programas vagos, componendas editoriales y volúmenes publicados.[132] ,

Más científico es un campo cuanto más capaz resulta de encauzar, de convertir motivos inconfesables en un comportamiento apropiadamente científico. En un campo estructurado de manera poco definida, caracterizado por un bajo nivel de autonomía, los motivos ilegítimos producen estrategias ilegítimas, estrategias sin ningún valor científico. En un campo autónomo como el de las matemáticas de hoy, al contrario, un matemático *top* que quiera triunfar sobre sus oponentes se ve obligado, por la fuerza del campo, a producir matemáticas so pena de excluirse a sí mismo del campo. Conscientes de esto, debemos trabajar para constituir una Ciudad Científica donde las intenciones más inconfesables deban sublimarse en expresiones científicas. Esta visión no es utópica en absoluto, y yo podría proponer una cantidad de medidas muy concretas destinadas a hacerla realidad. Por ejemplo, allí donde tenemos un solo árbitro o evaluador nacional, podemos instituir un panel internacional de tres jueces (desde luego, debiéramos vigilar los efectos de las redes internacionales de mutuo conocimiento y alianzas). Cuando un centro de investigaciones o una publicación disfruta una situación de monopolio podemos trabajar para crear un rival. Podemos subir el nivel de la censura científica mediante una serie de acciones destinadas a elevar el nivel de formación, el valor mínimo de competencia específica requerido para entrar en un campo, etcétera.

[132] Bachelard escribe en *La filosofía del No:* "Dos personas, si realmente quieren ponerse de acuerdo, tienen primero que contradecirse. La verdad es hija del debate, no de la simpatía."

En suma, debemos crear condiciones tales que el peor, el más mezquino y el más mediocre de los participantes se vea obligado a comportarse de acuerdo con las normas de la cientificidad en vigor en el momento en cuestión. Los campos científicos más avanzados son el sitio de una alquimia mediante la cual la *libido dominandi* de la ciencia es forzosamente transmutada en *libido sciendi*. Ésta es la explicación racional detrás de mi resistencia a un débil consenso que, a mi modo de ver, es la peor situación posible. ¡Si no hay otra cosa, tengamos al menos conflictos!

Además de la separación entre investigación y teoría, usted señala una cantidad de dualismos y antinomias que se yerguen en el camino del desarrollo de una adecuada ciencia de la sociedad.[133] *¿Cómo explica su persistencia?*

Estos dualismos son persistentes, por cierto, y a veces me pregunto si acaso pueden ser neutralizados. Una de las mayores tareas de una epistemología genuina, es decir una epistemología edificada sobre el conocimiento de las condiciones sociales bajo las cuales los esquemas científicos funcionan realmente, es confrontar los problemas que plantea la existencia de tales dualismos. Hay antinomias (tomemos, por ejemplo, la oposición entre individuo y sociedad, individualismo y holismo, totalitarismo y... realmente no sé qué poner del otro lado) desprovistas de todo significado y que han sido destruidas mil veces en el curso de la historia científica. No obstante, puede resucitárselas con mucha facilidad y —esto es muy importante— aquellos que las reviven obtienen grandes beneficios por hacerlo. En otras palabras, estas antinomias son enormemente difíciles de demoler porque están inscriptas en la realidad social. De manera que las

[133] Entre las "falsas antinomias de la ciencia social", Bourdieu (1988e) incluye la separación entre teoría e investigación o metodología, las oposiciones entre disciplinas y la división de los autores entre las denominaciones teóricas (marxistas, weberianos, durkheimianos, etc.), las alternativas de estructura y acción (o historia), lo micro y lo macro, los métodos cualitativos y cuantitativos, y la antinomia fundamental entre objetivismo y subjetivismo.

ciencias sociales tienen por delante una tarea de Sísifo: deben romper siempre, empezar su trabajo de demostración y argumentación de cero, sabiendo que a cada momento todo este trabajo puede ser destruido en un instante por verse obligado a reingresar en estas falsas antinomias. Alain dijo una vez que "una conversación se sostiene siempre al nivel del más tonto". En las ciencias sociales, hasta el más tonto puede invocar el sentido común y que le sirva de sustento.

Hay personas que, desde el nacimiento de las ciencias sociales —en Francia a partir de Durkheim—, han anunciado una y otra vez el "retorno del sujeto", la *resurrección* del individuo, salvajemente crucificado por las ciencias sociales. Y cada vez que lo hacen consiguen aclamación y aplausos. Una de las razones de que la sociología de la literatura o del arte esté tan atrasada es que éstos son reinos donde las investiduras de la identidad personal son formidables. Por tanto cuando el sociólogo entra a escena y lleva a cabo operaciones científicas banales, cuando nos recuerda que la sustancia de lo social está hecha de relaciones y no de individuos, encuentra enormes obstáculos. A cada momento está expuesto a ser llevado otra vez al nivel del lugar común. Tan pronto como la ciencia alza un poco su roca colina arriba, hay alguien que dice: "¿Oíste? ¡Fulano de Tal niega que los individuos existan! ¡Qué escándalo!" (o "¡Pero Mozart *es* mucho mejor que Frank Sinatra!"). Y ese alguien gana mucho dinero. Y supuestamente es un pensador...

En realidad, el debate acerca de la "filosofía del sujeto" (según la denominasen "filósofos del sujeto" como Paul Ricoeur y otros en los años sesenta) no es sino una de las formas asumidas por la lucha entre las ciencias sociales y la filosofía. A la filosofía siempre le costó tolerar la existencia de las ciencias sociales, percibidas como amenaza de su hegemonía, y aceptar los principios generales del conocimiento científico del mundo social, en particular el "derecho a la objetivación" que se arroga todo sociólogo o historiador digno de ese nombre. Las filosofías y los filósofos que pueden ser vagamente

caracterizados como espiritualistas, idealistas, "personalistas", etc., están naturalmente en el frente de batalla (esto era obvio en la época de Durkheim pero continúa siendo cierto, aunque de una manera más velada, en la época de Juan Pablo II y los "derechos humanos"). Así que el retorno del sujeto celebrado con clamor por las revistas culturales de hoy difícilmente llegue como sorpresa para aquellos conocedores de la lógica de la alternancia periódica entre estas "Visiones del mundo". Como hemos explicado en un artículo publicado por esa época (Bourdieu y Passeron 1967), el triunfo en los años sesenta de la "filosofía sin sujeto" (condensada en la "muerte del Hombre" y otras fórmulas diestramente acuñadas para impresionar a los lectores de *Esprit)* no era otra cosa que la "resurrección" (pero más *chic*) de la "filosofía sin sujeto" encarnada por la sociología durkheimiana, contra la cual tomó posición la generación de la inmediata posguerra —el Aron de *Una introducción a la filosofía de la historia* no menos que el Sartre de *El ser y la nada*— y que el existencialismo expuso al escarnio público. (Estoy pensando en el libro de Monnerot [1945] titulado *Les faits sociaux ne sont pas de choses* [Los hechos sociales no son cosas], ahora olvidado hasta por aquellos, incluso algunos "sociólogos", que hoy lo repiten como loros creyendo que están descubriendo la pólvora.) Y la reacción de los recién llegados durante las décadas del setenta y ochenta contra aquéllos que entonces dominaban el campo (contra Foucault, en particular) —a quienes un ensayista antisociológico amontonó, en un intimidatorio aunque paradójico arrebato de sociologismo, bajo la etiqueta "la pensée 68"[134]— tenía, merced al ambiente altamente propicio

[134] Bourdieu alude al libro de Ferry y Renault (1989) titulado *La pensée 68* ("The Thought of 1968: An Essay on Contemporary Anti-Huimanism"), que ofrece una crítica de conjunto de la "generación intelectual de los sesenta" como reencarnación "hiperbólica" de las ramas nihilistas de la filosofía alemana que participa de un proyecto de "demonización de Europa y de los valores occidentales", con Foucault como representante del "nietzschianismo francés", Derrida como exponente del "heideggerianismo francés", Lacan como abogado del "freudismo francés" y Bourdieu como portador de la pancarta del "marxismo francés".

que ofrecía una coyuntura política de restauración, que suscitar un retorno a la defensa del individuo y de la persona, de la cultura y el Occidente, de los Derechos Humanos y el Humanismo.

Estos aparentes conflictos, que atraen a periodistas, ensayistas y a esos participantes del campo científico que buscan un superávit de notoriedad, esconden verdaderas oposiciones que rara vez se relacionan a su vez con conflictos "mundanos". El espacio en el que los científicos sociales se sitúan no es el de los "asuntos corrientes", ya sean políticos o intelectuales, como decimos para designar lo que se debate en la sección de reseñas de libros de las principales revistas y periódicos. Es el espacio internacional y relativamente atemporal de Marx y Weber, Durkheim y Mauss, Husserl y Wittgenstein, Bachelard y Cassirer, pero también de Goffman, Elias o Cicourel, de todos aquellos que han contribuido a producir la problemática que hoy confrontan los investigadores y que tiene muy poco que ver con los problemas planteados por aquellos cuyos ojos están pegados a los asuntos corrientes.

¿No ocurre lo mismo con todos los dualismos?

¿Por qué son estos dualismos tan persistentes? En buena parte porque sirven como puntos de reunión de fuerzas que se organizan alrededor de divisiones antagónicas en un campo. Son, en un sentido, la *expresión lógica del espaáo social constituido alrededor de divisiones dualistas.* Si esto es correcto se sigue que, para matar a un dualismo no alcanza con refutarlo (ésta es una ilusión intelectualista ingenua y peligrosa). La epistemología pura a menudo es sencillamente impotente si no está acompañada de una crítica sociológica de las condiciones de validez de la epistemología. Uno no puede, sólo con argumentos epistemológicos, destruir un *Streit* en el que la gente tiene intereses vitales y reales. (De hecho, yo pienso que si uno quisiera retardar la ciencia social, todo lo que tendría que hacer es echar a rodar algunos tontos *Streiten,* a la manera en que uno le tira un hueso a una jauría de perros.)

Pero esto no es todo. De hecho pienso que la maldición de estos dualismos, estas antinomias aparentemente científicas, encuentra otro apoyo social en la pedagogía. En alguna parte escribí que los profesores son tal vez el principal obstáculo para el progreso del conocimiento científico, al menos en ciencias sociales. Sé por experiencia (he enseñado durante unos treinta años) que los profesores tienen una necesidad urgente de oposiciones simples con propósitos de enseñanza. Estos dualismos le vienen como anillo al dedo: primera parte consenso (o micro), segunda parte conflicto (macro) y tercera parte yo... Una cantidad de falsas controversias, hace tiempo muertas y enterradas (por ejemplo, el enfrentamiento entre el análisis interno y externo en los estudios literarios, o entre técnicas cualitativas y cuantitativas en "metodología"), existen únicamente porque los profesores las necesitan para organizar sus planes de estudio y sus preguntas para los exámenes.

La sociología de la sociología no puede destruir estas fuerzas por sí misma (las ideas verdaderas no tienen fuerza intrínseca) pero puede al menos debilitarlas. Desarrollando la reflexividad, puede enseñar a las personas a ser siempre conscientes de que cuando dicen o piensan algo pueden hacerlo motivados tanto por causas como por razones. Y si construyéramos una utópica Fortaleza Científica donde la sociología de la sociología estuviera difundida uniforme y universalmente, es decir, donde este "arte marcial de la mente" fuese accesible a todos, veríamos una vida científica completamente diferente. Esto a condición de que no se convierta en ese juego profesional bastante perverso que consiste en reducir la sociología a la visión de Tersites.[135] (Como pueden ver, no se puede proponer un consejo práctico sin desaconsejar de inmediato un uso probable del mismo consejo.)

[135] En *Troilo y Cressida* de Shakespeare, Tersites es un soldado cuya envidia y resentimiento lo llevan a despreciar a sus superiores y a abrazar una visión ingenuamente finalista de la historia. Véase su discusión por Bourdieu (1988a: p. 3) en *Homo academicus.*

¿Cómo podemos transformar este conocimiento de las dificultades especiales de la ciencia social en formas concretas de acción u organización que apunten a reforzar la autonomía científica y la reflexividad ?

La existencia de un cuerpo común de instrumentos de reflexividad, colectivamente controlados y utilizados, sería un formidable instrumento de autonomía (la falta de una cultura epistemológica mínima explica por qué los investigadores a menudo construyen teorías de sus prácticas que son menos interesantes que sus prácticas de la teoría). Pero tendríamos que considerar también la cuestión de los fondos. La diferencia entre la sociología y otros esfuerzos intelectuales —especialmente la filosofía— es que cuesta mucho (y arroja escasos beneficios). Y es muy fácil quedar atrapado en la lógica de un proyecto que inspira el proyecto siguiente, una lógica que no podríamos decir si sirve a las necesidades de la investigación, a las del investigador o a las de sus patrocinadores. Se necesita una política racional de gestión de las relaciones con los proveedores de fondos de investigación, ya sean gobiernos, fundaciones o patrocinadores privados. (Por ejemplo, basándonos tanto en la reflexión epistemológica como en la intuición política, podríamos postular el principio de que sólo debieran aceptarse subvenciones o contratos en el caso de investigaciones que hayan sido ya emprendidas y sobre problemas para los cuales la respuesta está aproximadamente resuelta. Sería un modo de salvaguardar la propia autonomía, de asegurarse de que ninguna orden nos será brutal o subrepticiamente impuesta.)

Yo añadiría a este otro principio: es necesario incorporar en la concepción del programa de investigación las condiciones concretas de su realización. Un cuestionario soberbio, un espléndido cuerpo de hipótesis, un magnífico protocolo de observación que no incluyan las condiciones prácticas de su realización son vanos e inútiles. Ahora bien, esta forma de realismo científico no se enseña ni está inscripta espontáneamente en el habitus de la mayoría de la gente que ingresa en

las ciencias sociales. Me he topado con cientos de proyectos de investigación verdaderamente notables que terminaron con una muerte súbita por no haber tenido en cuenta las condiciones sociales de posibilidad de su programa concebido *in abstracto.* En suma, ustedes deben aprender a *evitar ser el juguete de las fuerzas sociales en su práctica de la sociología.*

Usted defiende la reflexividad como un instrumento para incrementar la autonomía científica. Pero hay otra fuente de autonomía o heteronomía: la que llevan implícita ciertas posiciones en el campo académico. Sin ir tan lejos como para evocar a Lysenko o el affaire Camelot, es obvio que no todas las posiciones en el espacio de las ciencias sociales disfrutan del mismo grado de independencia de los poderes externos. La reflexividad puede estar al alcance de un profesor titular de la Universidad de Chicago (y de un profesor del Collège de France), pero ¿es accesible en igual medida para un ayudante de cátedra o para un investigador gubernamental?

Naturalmente, la reflexividad no basta por sí misma para garantizar la autonomía. Advierto a qué apunta con su ejemplo del profesor de Chicago: quiere decir que hay posiciones de independencia estatutaria garantizada que le permiten a uno mandar al diablo a cualquier autoridad mundial mientras que otras no le conceden ese lujo. Aristóteles lo expresa en términos más gratos: "La virtud requiere un cierto bienestar". La virtud de la libertad no llega sin las condiciones sociales de libertad y, para mucha gente, mandar al diablo a sus patrocinadores o al Estado está estructuralmente prohibido (lo cual, de paso, no significa que aquellos que sí lo hacen carezcan de mérito, porque hay muchos científicos que cuentan con todas las condiciones sociales requeridas y nunca lo hacen). Así que la autonomía no viene sin las condiciones sociales de la autonomía, y esas condiciones no pueden obtenerse en el nivel individual.

En última instancia, una condición necesaria de la autonomía es la existencia de un capital científico autónomo. ¿Por qué? Porque el capital científico consiste en instrumentos de

defensa, construcción, argumentación, etc., pero también porque *la autoridad científica reconocida nos protege de la tentación de la heteronomía.* Hay una ley social aplicable a todos los campos de la producción cultural que he estudiado, el arte, la literatura, la religión, la ciencia, etc.: la heteronomía es introducida por aquellos agentes que son dominados de acuerdo con los criterios específicos del campo.[136] El paradigma de esto es Hussonnet en *La educación sentimental* de Flaubert. Hussonnet es un escritor fracasado que termina por dirigir la Comisión de Asuntos Culturales y que utiliza su posición en el gobierno para ejercer una autoridad aterradora sobre sus viejos amigos. Él es el más heterónomo de la partida, el que menos ha triunfado según los criterios específicos del campo literario, y por ende es el más sensible al canto de las sirenas (el Estado, las personalidades prominentes de la sociedad, los partidos políticos).

La dificultad que la ciencia social experimenta para romper de manera decidida con el sentido común, para establecer su *nomos* específico, debe mucho al hecho de que siempre hay individuos que, siendo científicamente dominados, están espontáneamente del lado de lo preconstruido, tienen un interés vital por deconstruir lo construido, malentender lo entendido y por tanto tratar de llevar a todo el mundo de vuelta al punto de partida. Se los puede encontrar tanto fuera como dentro del campo, y los que están del lado de afuera tendrían una influencia mucho menor si no fuera por

136 "¿Quién en el mundo social, pregunta Bourdieu (1982a: pp. 25-26), tiene interés en la existencia de una ciencia autónoma del mundo social? En cualquier caso, no aquellos que están científicamente más desprovistos: estructuralmente inclinados a buscar en la alianza con poderes externos, cualesquiera fuesen, un refuerzo o una venganza contra las coerciones y controles nacidos de la competencia interna, siempre pueden encontrar en la denuncia política un fácil sustituto de la crítica científica. No son tampoco los poseedores del poder temporal o espiritual, que no pueden ver en una ciencia social verdaderamente autónoma otra cosa que un competidor."

aquellos que los asisten desde adentro.[137] Una de las razones clave de que a la sociología le cueste tanto conquistar su autonomía es que quienes trafican sentido común siempre tienen una oportunidad en el campo, siguiendo un principio familiar a los economistas: el mal dinero siempre desplaza al buen dinero.

Para usted, los obstáculos específicos que la sociología encuentra en su camino, su peculiar "dificultad para convertirse en una ciencia como las otras" (Bourdieu 1982a: p. 34), se deben a su vulnerabilidad extrema a las fuerzas sociales y no al hecho de que trate con una acción significativa, "textos" que requieran de interpretación y empatia más que de explicación, según proclama la corriente interpretativa (por ejemplo, Geertz 1974, Rabinowy Sullivan 1979).

En realidad yo sostengo que, a pesar de todas las discusiones académicas sobre lo distintivo de las ciencias humanas, éstas se hallan sujetas a las mismas reglas que se aplican a todas las ciencias. Uno tiene que producir sistemas de variables explicativos y coherentes, proposiciones reunidas en modelos discretos que expliquen un gran número de hechos empíricamente observables y a los que sólo pueden oponerse otros modelos más poderosos que obedezcan a las mismas condiciones de coherencia lógica, sistematicidad y refutabilidad empírica.[138] Cuando converso con amigos químicos, físicos o

[137] *"La sociología participa al mismo tiempo de dos lógicas radicalmente discrepantes:* la lógica del campo político, donde la fuerza de las ideas es principalmente una función del poder de los grupos que las toman por verdaderas, y la lógica del campo científico que, en sus estados más avanzados, conoce y reconoce únicamente la 'fuerza intrínseca de la verdadera idea' de la que hablaba Spinoza." Se sigue que las "proposiciones endóxicas", afirmaciones "que no son probables" en términos de ciencia sino "plausibles" —en el sentido etimológico de la palabra— ,esto es, capaces de recibir el asentimiento y el *aplauso* de la mayoría", pueden tener vigor en sociología e incluso sobrevivir a la crítica lógica y a la refutación empírica (Bourdieu 1989f).

[138] Bourdieu querría "negarle a la sociología el estatuto epistemológico de excepción". No obstante, su rechazo del dualismo diltheano que separa la comprensión interpretativa de la cultura de la explicación causal de la naturaleza no lo lleva a igualar a la sociología con una ciencia natural de la sociedad: "La pregunta referida a si la sociología es o no una ciencia, y una

neurobiólogos, la similitud entre sus prácticas y la del sociólogo me impresiona. El día típico de un sociólogo, con sus tanteos experimentales, su análisis estadístico, su lectura de artículos académicos y su discusión con colegas, se parece mucho al de un científico cualquiera.

Muchas de las dificultades que la sociología encuentra se deben precisamente al hecho de que siempre queremos que sea una ciencia distinta de las demás. Esperamos demasiado y demasiado poco de la sociología. Y siempre hay demasiados "sociólogos" dispuestos a responder a las demandas más grandilocuentes. Si yo tuviera que hacer una lista de todos los temas acerca de los cuales los periodistas proponen entrevistarme ustedes se alarmarían: abarcan toda la gama que va desde la amenaza de la guerra nuclear y el largo de las faldas de las muchachas hasta la evolución de Europa del Este, el fenómeno de los *hooligans,* el racismo y el sida. La gente confiere a los sociólogos el papel de un profeta capaz de dar respuestas coherentes y sistemáticas a todos los asuntos de la existencia social. Esta función es desproporcionada e insostenible, y es demencial asignársela a cualquiera.[139] Pero al mismo tiempo, la gente le niega al sociólogo aquello mismo

ciencia como las otras, debe sustituirse entonces por la pregunta sobre el tipo de organización y funcionamiento de la Fortaleza Científica, más favorables a la aparición y desarrollo de una investigación sometida a controles estrictamente científicos. A esta nueva pregunta, no se la puede responder en términos de todo o nada" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 103 [en español: p. 107]).

[139] Bourdieu mira con sarcasmo a esos científicos sociales que, tendiendo el manto del "pequeño profeta acreditado por el Estado" (Weber), se contentan con "sistematizar falsamente las respuestas que la sociología espontánea da a los problemas existenciales que la experiencia común encuentra en un orden disperso" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 42 [en español: p. 43]). Él revela cómo traspasan los límites de su competencia específica y a menudo sirven a sus propios intereses como intelectuales bajo el disfraz de servir a causas públicas o "universales" (que a menudo resultan no ser otra cosa que las preocupaciones habituales de los agentes del Estado). Una crítica epistemológica de la "tentación del profetismo en sociología" véase en ibid., pp. 41-43 [en español: pp. 42-44].

que tiene todo el derecho de arrogarse: la capacidad de dar respuestas precisas y verificables a preguntas que es capaz de construir científicamente.

La peculiaridad de la sociología debe mucho a la imagen social que los legos (y más de un académico) tienen de ella. A Durkheim le gustaba decir que uno de los mayores obstáculos para la constitución de una ciencia de la sociedad reside en el hecho de que todos creen tener la *ciencia infusa,* el conocimiento innato del mundo social. Por ejemplo, los periodistas, que no se atreverían a soñar siquiera con discutir un descubrimiento de la biología o la física, o interferir en un debate filosófico entre físicos y matemáticos, rara vez vacilan en hablar sobre los "problemas sociales" y juzgar un análisis científico del funcionamiento de la universidad o del mundo intelectual sin tener la menor idea de los *intereses en juego* específicos de este análisis —por ejemplo, la cuestión de la relación de las estructuras y las estructuras cognitivas— que, como en toda ciencia, son el producto de la historia autónoma de la investigación y el debate científicos. (Pienso en el periodista que, cuando publiqué mi libro *La noblesse d'État,* me pidió candorosamente que hablara durante tres minutos "a favor" de las *Grandes Écoles* en un debate cara a cara con el presidente de la École nationale d'administration que hablaría "en contra" de ellas... ¿Cómo podría yo prestarme a algo así?) Es un hecho social de importancia mayor el que la *sociología esté abierta al juicio inmediato y directo de los legos:* cualquier tecnócrata o político puede tomar una posición pública en los diarios o en la televisión sobre un problema acerca del que no sabe nada, sin el menor riesgo de ser descalificado o ridiculizado.

La dificultad que la ciencia social encuentra para "despegar" se explica así: constantemente enfrenta una demanda muy fuerte de respuestas a preguntas que tocan a todos y a veces inciden en cuestiones de "vida o muerte" (como la profecía según Weber), y no siempre disfruta de todas las condiciones de autonomía y de los instrumentos necesarios para resistir a las

presiones de la demanda exterior, siendo por su parte esta situación el producto de la pasada dominación de estas demandas sobre la disciplina.[140] Esto es así, en particular, porque no está en posición de desalentar, desacreditar o excluir a aquellos que buscan beneficios inmediatos prestándose a responder al menor costo posible a todas las demandas, es decir, sin hacer el necesario —y difícil— trabajo requerido para transformar los "problemas sociales" del público general en problemas sociológicos pasibles de soluciones científicas.

Realmente es usted minucioso en su defensa de la autonomía del campo intelectual.

Sí, soy un defensor resuelto, empecinado, absolutista de la autonomía científica (a algunos esto puede parecerles desconcertante, pero yo creo que mi sociología no es sospechosa de complicidad con el orden establecido.) Pienso que *la sociología debería definir su demanda y sus funciones sociales por sí misma.* Ahora bien, algunos sociólogos sienten la obligación de justificar su existencia como sociólogos, y para cumplir esa obligación se sienten obligados a servir. ¿A quién o a qué? La sociología debe primero afirmar su autonomía, debe ser muy quisquillosa y susceptible acerca de su independencia.[141] Sólo así adquirirá instrumentos rigurosos y obtendrá relevancia y potencial político.

[140] En *Questions de sociologie*, Bourdieu (1980b: p. 8) enumera varios otros impedimentos que enfrenta la ciencia social en su enredo con el debate público: "En la lucha contra el discurso de los portavoces, políticos, ensayistas y periodistas, todo obra en desventaja para el discurso científico: las dificultades y lentitud de su elaboración que lo fuerzan, casi siempre, a 'llegar después de la batalla'; su inevitable complejidad capaz de desalentar a las mentes simplistas o prejuiciosas o, simplemente, a aquellas que no tienen el capital cultural necesario para descifrarlo; su abstracta impersonalidad que obstruye la identificación y todas las formas de proyección gratificante; y sobre todo su distancia respecto de las ideas preconcebidas y las convicciones primordiales" (la traducción es mía).

[141] "La ciencia social sólo puede constituirse a sí misma rechazando la demanda social de instrumentos de legitimación o manipulación. Por más que pueda lamentarlo, el sociólogo no tiene otro mandato, ni otra misión que aquella que él mismo se asigne en virtud de la lógica de su investigación" (Bourdieu 1982a: pp. 27-28, la traducción es mía).

Cualquier potencial político que pueda tener se deberá a su autoridad propiamente científica, es decir, a su autonomía.[142]

El fortalecimiento de la autonomía del campo científico sólo puede resultar de la reflexión colectiva y de una acción dirigida a apuntalar las *condiciones institucionales de la comunicación racional* en las ciencias sociales. Weber (1978: pp. 1149-50) nos recuerda que el mayor progreso en el arte de la guerra no provino de las invenciones tecnológicas sino de las innovaciones en la organización social de los guerreros, como las falanges macedonias. De manera similar, los científicos sociales contribuirán más eficazmente al progreso de sus ciencias si trabajan para construir y fortalecer todos los mecanismos institucionales capaces de desbaratar las tendencias de las distintas tradiciones nacionales hacia el aislacionismo e incluso el imperialismo —hacia toda forma de intolerancia científica—, con el fin de promover formas más abiertas de comunicación y la confrontación de ideas.[143]

Si no existen, *pace* Habermas, universales transhistóricos de comunicación, sí existen ciertamente formas de organización social de la comunicación capaces de promover la producción de lo universal. No podemos confiar en la exhortación moral para desterrar de la sociología una comunicación "sistemáticamente distorsionada". Sólo una política realista de la razón científica puede

[142] Para Bourdieu, no hay oposición entre autonomía y compromiso. De hecho, la "inestable combinación" de estas dos dimensiones, la científica y la política, es lo que define para él la especificidad del intelectual moderno como un "ser bidimensional, paradojal" históricamente ligado al "corporativismo de lo universal" (Bourdieu 1989d).

[143] Tres acciones recientes de Bourdieu están dirigidas a promover lo que él llama "un auténtico internacionalismo científico": primero, la creación de *Liber: The European Review of Books;* segundo, la conferencia de trabajo acerca de "La circulación internacional de ideas" llevada a cabo en el Collège de France en febrero de 1991 para organizar un programa europeo de intercambio intelectual transnacional; tercero, su participación como cotitular, junto con James Coleman, de la conferencia Russell sobre Teoría social en una sociedad cambiante, pronunciada en Chicago en mayo de 1989 (véase Bourdieu 1989f, 1990j, y Bourdieu y Coleman 1991).

contribuir a la transformación de las estructuras de comunicación, ayudando a cambiar tanto los modos de funcionamiento de los universos donde se produce la ciencia como las disposiciones de los agentes que compiten en tales universos, y por lo tanto la institución que más contribuye a formarlos, la universidad.

Implícita en esta visión del campo científico que usted propone, hay una filosofía de la historia de la ciencia que propugna la trascendencia de otra antinomia fundamental, una que ha estado con nosotros al menos desde Kant y Hegel, que yace en el corazón de la Methodenstreit alemana y de la que, en más de un sentido, el debate entre Habermas y los defensores del "posmodernismo" viene a ser un avatar: la antinomia entre historicismo y racionalismo.

Yo creo en realidad que la ciencia es enteramente histórica sin por ello ser relativa o reductible a la historia. Hay condiciones históricas de la génesis y el progreso de la razón en la historia.[144] Cuando digo que una situación de conflicto abierto (incluso si no es plenamente científico) ha de preferirse a una situación de falso consenso académico, de "consenso operativo", como diría Goffman, es en nombre de una filosofía de la historia según la cual puede haber una política de la Razón. Yo no pienso que la razón habite en la estructura de la mente o del lenguaje. Reside, más bien, en ciertos tipos de condiciones históricas, en ciertas estructuras históricas de diálogo y comunicación no violenta. Hay en la historia lo que podríamos llamar, siguiendo a Elias, un *proceso de civilización científica,* cuyas condiciones históricas vienen dadas por la constitución de campos relativamente autónomos dentro de los cuales no están permitidas todas las jugadas, dentro de los cuales hay regularidades inmanentes, principios implícitos y reglas explícitas de inclusión y exclusión, como así también dere-

[144] Para Bourdieu, el campo científico es a la vez un campo como los demás y un espacio de luchas único debido a su capacidad de arrojar productos (el conocimiento verdadero) que trascienden sus condiciones históricas de producción. Esta "peculiaridad de la historia de la razón científica" es sostenida en Bourdieu 1991f, y se la puede advertir por contraste con el funcionamiento del "campo jurídico" (Bourdieu 1987g).

chos de admisión que se plantean continuamente. La razón científica se realiza a sí misma cuando llega a inscribirse no en las normas éticas de una razón práctica o en las reglas técnicas de una metodología científica, sino en los mecanismos sociales aparentemente anárquicos construidos con instrumentos de acción y de pensamiento capaces de regular sus propios usos, y en las disposiciones persistentes que el funcionamiento de este campo produce y presupone.[145]

Uno no encuentra su salvación científica solo. Así como sólo se puede ser artista participando del campo artístico, de igual modo es el campo científico el que hace posible la razón científica a través de su funcionamiento mismo. A pesar de Habermas, la razón en sí misma tiene una historia: no está, gracias a Dios, ya inscripta en nuestro pensamiento o en nuestro lenguaje. El habitus (científico u otro) es un trascendente, pero un *trascendente histórico* estrechamente conectado con la estructura y la historia del campo.

En otras palabras, si hay una libertad del intelectual, no es la libertad individual del cogito *cartesiano sino una libertad colectivamente conquistada a través de la construcción, históricamente fechada y situada, de un espacio de discusión y crítica regulada.*[146]

Esto es algo rara vez reconocido por los intelectuales, típicamente inclinados a pensar en clave singular y que esperan la salvación de una liberación individual, según la lógica de la sa-

[145] Contra todas las formas de trascendentalismo, Bourdieu propone una historicización radical de la problemática kantiano-hegeliana para resolver la antinomia entre razón e historia: "Debemos admitir que la razón se realiza en la historia sólo en la medida en que está inscripta en los mecanismos objetivos de una competencia regulada capaz de obligar a las pretensiones interesadas por el monopolio a convertirse a sí mismas en contribuciones forzadas a lo universal" (Bourdieu 1991f).

[146] Con su noción de un "colectivo intelectual", Bourdieu (1989d) busca una síntesis y una trascendencia de los dos principales modelos políticos de la actividad intelectual en la era de la posguerra, el "intelectual total" (tal como lo encarna Sartre) y el "intelectual específico" cuyo epítome es Foucault.

biduría y la conquista iniciática. Los intelectuales olvidan con demasiada frecuencia que hay una política de la libertad intelectual. Sobre la base de todo lo que he dicho, se puede ver claramente que una ciencia emancipatoria sólo es posible si las condiciones sociales y políticas que la hacen posible están presentes. Esto requiere, por ejemplo, del final de los efectos de dominación que distorsionan la competencia científica impidiendo la entrada en el juego de gente que quiere hacerlo, ya sea rechazando postulaciones meritorias para becas o cortando los fondos de investigación (ésta es la forma más brutal de censura, pero no debemos olvidar que se ejerce sobre una base cotidiana). Hay fórmulas más suaves, como la censura a través de la propiedad o decoro *(bienséance)* académico: obligando a quien tiene mucho para decir a gastar una porción considerable de su tiempo en proporcionar la demostración plena, según los cánones positivistas de la época, de todas y cada una de sus proposiciones, se le impide producir muchas otras proposiciones, de cuya validación plena bien podrían encargarse otros. Como demostré en *Homo academicus,* el poder académico se ejerce principalmente a través del control del tiempo.[147]

El sujeto universal es un logro histórico que nunca está completo de una vez y para siempre. Es por medio de luchas históricas en los espacios históricos de fuerzas como progresamos hacia un poco más de universalidad (Bourdieu y Scwibs 1985). Sólo podemos impulsar la razón si nos comprometemos a luchar por ella y por su inclusión en la historia —si practicamos una *"Realpolitik* de la Razón" (Bourdieu 1987k)—, por ejemplo a través de intervenciones para reformar el sistema universitario o acciones dirigidas a defender la posibilidad de publicar libros para públicos pequeños, oponiéndonos a la exclusión de profesores por motivos políticos o combatiendo el uso de argumentos seudocientíficos en cuestiones de racismo, etcétera.[148]

[147] Véase "Tiempo y poder" en Bourdieu 1988a: pp. 90-105.

[148] Véase la discusión de la política de Bourdieu, y especialmente de su política académica, en la parte 1, sección 7.

¿Pero acaso una de las raíces de las muchas taras y males de la sociología no es el hecho de que a menudo equivoque su capacidad de tomar como objeto todas las prácticas humanas, incluyendo prácticas que proclaman su universalidad, como la ciencia, la filosofía, la ley, el arte, etc., en suma, en el hecho de que no siempre esté a la altura de su propia pretensión de ser "meta"?

Todo depende de lo que usted entienda por "meta". Ser meta es estar por encima, y a menudo en las luchas científicas la gente trata de ser meta en el sentido de estar por encima de los demás. Me acuerdo de un experimento muy elegante que realizó el etólogo W. N. Kellogg para ilustrar esto. Kellogg coloca una banana fuera del alcance de un grupo de monos encerrados en una habitación, los monos la advierten inmediatamente y todos saltan y tratan de alcanzarla. Finalmente Sultán, el más inteligente del grupo, empuja a su amiguita mona debajo de la banana, rápidamente se trepa sobre ella, toma la banana y se la come. Lo que ocurre a continuación es que todos los monos permanecen alrededor de la banana con un pie en el aire, esperando la oportunidad de treparse sobre la espalda de algún otro. Piénsenlo durante un minuto y verán que este paradigma se ajusta a muchas discusiones científicas. A menudo estos debates resultan completamente estériles porque la gente no busca entender sino pararse unos encima de otros. Una de las motivaciones inconscientes de la vocación de sociólogo es justamente que se trata de un modo de ser meta. Para mí, la sociología debería ser meta pero *siempre para consigo misma.* Debe usar sus propios instrumentos para descubrir qué es y qué está haciendo, para tratar de conocer mejor dónde está parada, y debe rehusarse a un uso polémico del "meta" que sólo sirve para objetivar a los otros.

Aquí se podría objetar que este retorno reflexivo corre el riesgo de convertirse en un fin en sí mismo. ¿Es esta reflexión sobre el mundo intelectual un proyecto cerrado sobre sí mismo o es el medio para una ciencia de lo social más rigurosa, capaz de producir efectos políticos mayores precisamente por ser más rigurosa?

Un análisis de este tipo tiene dos tipos de efectos, uno científico y el otro político, provocando los efectos científicos a su vez efectos políticos. Así como antes dije respecto de los agentes individuales que la inconsciencia es cómplice del determinismo, del mismo modo sostengo que la inconsciencia colectiva de los intelectuales es la forma específica que adopta su complicidad con las fuerzas sociopolíticas dominantes. Yo creo que la ceguera de los intelectuales hacia las fuerzas sociales que rigen el campo intelectual, y por tanto sus prácticas, permite explicar cómo de manera colectiva, a menudo con aires muy radicales, la intelligentsia contribuye a perpetuar las fuerzas dominantes. Soy consciente de que una declaración tan tajante impacta porque va contra la imagen de sí mismos que se han fabricado los intelectuales, quienes gustan pensarse como liberadores, progresistas (o en el peor de los casos neutrales, descomprometidos, especialmente en Estados Unidos). Es verdad que han tomado partido por los dominados, por razones estructurales, en virtud de su posición, como dominados entre los dominantes.[149] Pero lo han hecho con mucha menor frecuencia

[149] Para Bourdieu, los intelectuales (o los productores simbólicos en general: artistas, escritores, científicos, profesores, periodistas) constituyen la "fracción dominada de la clase dominante", o según una formulación más reciente —y a sus ojos más adecuada— ocupan el polo dominado del campo del poder (Bourdieu 1984a: pp. 260-67 [en español: pp. 266-271], 283-95 [282-296], 315-17 [315-17]; Bourdieu 1989a: pp. 373-85 y 482-86; Bourdieu 1989d). Son "dominantes en tanto poseedores del poder y de los privilegios conferidos a la posesión de capital cultural e incluso, al menos para algunos de ellos, la posesión de un volumen de capital cultural suficiente para ejercer un poder sobre el capital cultural". Pero son "dominados en relación con los poseedores del poder político y económico". Su posición contradictoria como dominados entre los dominantes o, por analogía con el campo político, como el ala izquierda de la derecha, explica la ambigüedad de sus posturas, pues "las alianzas fundadas sobre la homología de posición (dominante dominado = dominado) son siempre más inciertas, más frágiles, que las solidaridades fundadas sobre la identidad de posición y, por lo tanto, de condición y de habitus" (Bourdieu 1987a: pp. 172-74 [en español: p. 149]). Los obispos son una realización paradigmática del dominante dominado en el campo del poder: ejercen un poder temporal en el universo de lo espiritual, aunque no poseen ni autoridad temporal ni autoridad espiritual (Bourdieu y de Saint Martin 1982).

de lo que hubiesen podido hacerlo, y sobre todo mucho menos de lo que querrían creer.

¿Es por esa razón que rechaza la etiqueta de "sociología crítica"? Usted siempre se ha mantenido a prudente distancia de cualquier cosa que se ajuste a la autoproclamada consigna de la socioología "radical" o de la teoría "crítica".

Tiene razón. Podría decir incluso que uno de mis primeros reflejos como sociólogo joven fue constituirme contra una cierta imagen de la Escuela de Frankfurt.[150] Pienso que la ignorancia de los mecanismos colectivos de subordinación ética y política y la sobreestimación de la libertad de los intelectuales han llevado con frecuencia a los intelectuales más sinceramente progresistas (como Sartre) a ser cómplices de las fuerzas que creían estar combatiendo, y esto a despecho de todos los esfuerzos hechos para escapar de los grilletes del determinismo intelectual. Porque esta sobreestimación los alentó a involucrarse en formas de lucha que no eran realistas sino ingenuas, "adolescentes" si se quiere.

Parte de la dificultad de este asunto consiste en que, entre los riesgos que uno debe tomar para defender posiciones como la mía, está el de decepcionar a los adolescentes (en el sentido sociológico del término, es decir, en particular a los académicos más jóvenes y a los estudiantes de posgrado). Todos los intelectuales sueñan con ser los "corruptores de la juventud"... Lo admito, es decepcionante decir a los adolescentes que sus intenciones subversivas suelen ser inmaduras, es decir oníricas, utópicas, nada realistas. Hay toda una gama de esas es-

[150] "Siempre he sostenido una relación algo ambivalente con la Escuela de Frankfurt: aunque las afinidades entre nosotros son obvias, he sentido una cierta irritación ante el aristocratismo de esa crítica totalizadora que ha conservado todas las características de la gran teoría, sin duda muy alejada de una preocupación por no ensuciarse las manos en las cocinas de la investigación empírica" (Bourdieu 1987a: p. 30). Gartman (1991) ofrece una comparación crítica de la teoría de la cultura de Bourdieu y la de la Escuela de Frankfurt.

trategias de subversión que efectivamente son estrategias de desplazamiento. Una de las metas de mi trabajo sobre los intelectuales es mostrar que el principio de todas estas malversaciones, de todo este doble discurso y estos *doubles jeux,* reside en una mala fe en la relación que uno mantiene con su propia inserción en el campo intelectual.

Los intelectuales son particularmente inventivos cuando se trata de enmascarar sus intereses específicos. Por ejemplo, después del 68, había una especie de tic en el ambiente intelectual francés que consistía en preguntar: "¿Pero desde dónde estás hablando? ¿Desde qué lugar estoy hablando?" Esta confesión falsa y narcisista, vagamente inspirada por el psicoanálisis, servía de pantalla en el sentido freudiano de la palabra y bloqueaba una genuina dilucidación, esto es, el descubrimiento de la ubicación *social* del hablante: en este caso, la posición en la jerarquía universitaria. No por casualidad elaboré la noción de campo por primera vez en el caso del mundo intelectual y artístico.[151] Deliberadamente construí esta noción para destruir el narcisismo intelectual y esa prestidigitación *(escamotage)* particularmente viciosa que consiste en hacer objetivaciones singulares, y aquí el psicoanálisis viene de perillas, o bien tan amplias que el individuo considerado se convierte en un emblema de una categoría tan general que su responsabilidad se desvanece por completo. Proclamar: "¡Soy un intelectual burgués, soy una asquerosa rata!", como le gustaba hacer a Sartre, está desprovisto de implicancias. Pero decir "Soy un profesor adjunto en Grenoble y le estoy hablando a un profesor parisino" es forzarse a preguntar si no es la relación entre estas dos posiciones la que está hablando a través de mi boca.

Si lo entiendo correctamente, entonces, la ciencia sigue siendo la mejor herramienta que tenemos para criticar la dominación. Su pos-

[151] Los primeros desarrollos del concepto se encuentran en Bourdieu 1971a, 1971b, 1971d.

tura se alinea con el proyecto modernista de la Aufklärung *(en marcado desacuerdo con los posmodernistas) en tanto usted sostiene que la sociología, cuando es científica, constituye inherentemente una fuerza políticamente progresiva.*[152] *¿Pero no hay una paradoja en el hecho de que, por una parte, usted extienda la posibilidad de un espacio de libertad, de un despertar liberador de la autoconciencia que traiga dentro del alcance racional posibilidades históricas hasta el momento excluidas por la dominación simbólica y el desconocimiento implícito en la comprensión dóxica del mundo social, mientras que, por otra parte, produce un desencanto radical que torna este mundo social en el que debemos continuar la lucha casi invivible? Hay una fuerte tensión, tal vez una contradicción, entre esta voluntad de proveer de instrumentos para acrecentar la conciencia y la libertad y la desmovilización que una percepción demasiado aguda de la invasividad de los determinismos sociales amenaza con producir.*

Como ejemplifica *Homo academicus*, yo utilizo los instrumentos proporcionados por la reflexividad para intentar controlar los sesgos introducidos por la irreflexividad y para abrir camino al conocimiento de los mecanismos que pueden alterar la reflexión. La reflexividad es una herramienta para producir más ciencia, no menos. No está destinada a desanimar la ambición científica sino a ayudarla a ser más realista. Contribuyendo al progreso de la ciencia y por ende al crecimiento del conocimiento sobre el mundo social, la reflexividad hace posible una política más responsable, tanto dentro como fuera de la academia. Bachelard escribió que "no hay otra ciencia aparte de la que está oculta". Este efecto de develar trae consigo una crítica no intencional que será más fuerte cuanto más poderosa sea la ciencia, y por tanto más capaz de descubrir mecanismos que deben parte

[152] En la conclusión de su lección inaugural en el Collège de France, Bourdieu (1982a: p. 56) hace hincapié en que una ciencia de las instituciones y de las creencias que subyacen a su funcionamiento "presupone una creencia en la ciencia". El sociólogo no podría "tener fe en la posibilidad y la necesidad de unliversalizar la libertad respecto de la institución que la sociología ofrece si no creyera en las virtudes liberadoras del que sin duda es *el menos ilegítimo de todos los poderes simbólicos, el de la ciencia"* (la traducción y el destacado son míos).

de su eficacia al hecho de que son desconocidos, alcanzando así los fundamentos de la violencia simbólica.[153]

La refiexividad no es en absoluto una forma de "arte por el arte". Una sociología reflexiva puede ayudar a liberar a los intelectuales de sus ilusiones —sobre todo de la ilusión de que no se hacen ninguna, especialmente acerca de sí mismos— y puede tener al menos la virtud negativa de hacerles más difícil aportar una contribución pasiva e inconsciente a la dominación simbólica.

Aquí me recuerda usted un aforismo de Durkheim (1921: p. 267) que dice que la sociología "incrementa el espectro de nuestra acción por el mero hecho de que incrementa el espectro de nuestra ciencia". Pero debo regresar a mi pregunta: ¿la desilusión que la reflexividad produce no acarrea también el riesgo de condenarnos a esta "actitud pasivamente conservadora" de la que el fundador del Année sociologique *ya se estaba defendiendo ?*[154]

Hay un primer nivel de respuesta a esta pregunta que es el siguiente: si el riesgo sólo es desencantar y socavar la rebelión adolescente que a menudo no persiste más allá de la adolescencia intelectual, entonces no es una pérdida tan grande.

Este es su lado antiprofético[155] *y tal vez uno de los rasgos que distinguen su obra de la de Foucault.*

Hay, es cierto, un lado de la obra de Foucault (hay, por supuesto, muchos otros lados en su obra aparte de éste) que

[153] "Si 'no hay ciencia sino de la que está oculta', está claro por qué la sociología se alía con las fuerzas históricas que, en toda época, obligan a la verdad de las relaciones de poder a salir a la luz, aunque sólo sea forzándolas a velarse todavía más" (Bourdieu y Passeron 1979: p. xxi).

[154] La cita de Durkheim (1921: p. 267) comienza así: "La sociología de ningún modo impone al hombre una actitud pasivamente conservadora. Todo lo contrario."

[155] "Si, como dice Bachelard, 'todo químico debe luchar contra el alquimista que tiene dentro', todo sociólogo debe ahogar en sí mismo el profeta social que el público le pide encarnar" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 42 [en español: p. 43]).

teoriza la revuelta del adolescente en desavenencia con su familia y con las instituciones que toman la posta de la pedagogía familiar e imponen "disciplinas" (la escuela, la clínica, el asilo, el hospital, etc.), vale decir, formas de coerción social que son muy externas. Las revueltas adolescentes con frecuencia representan denegaciones simbólicas, respuestas utópicas a los controles sociales generales que le permiten a uno evitar emprender un análisis completo de las formas históricas específicas, y especialmente de las formas *diferenciales,* asumidas por las coerciones que pesan sobre agentes de distintos ámbitos, y también de formas de coerción social mucho más sutiles que las que operan a través del disciplinamiento *(dressage)* de los cuerpos.[156]

Naturalmente, no es agradable desencantar a los adolescentes, especialmente porque en sus revueltas hay cosas muy sinceras y profundas: una inclinación a ir contra el orden establecido, contra la resignación de los adultos sumisos, contra la hipocresía académica y toda una gama de cosas que captan muy bien porque no son desencantados, cínicos ni han dado la clase de giros de ciento ochenta grados que dio la mayoría de mi generación, al menos en Francia. Tal vez sea necesario, para ser un buen sociólogo, combinar algunas disposiciones asociadas con la juventud, como una cierta fuerza de ruptura, de revuelta, de "inocencia" social, y otras más comúnmente asociadas con la vejez, como el realismo y la capacidad de afrontar las realidades brutales y decepcionantes del mundo social.

Yo creo que la sociología ejerce un efecto desencantador, pero esto, a mis ojos, señala un progreso hacia una forma de realismo científico y político que es la antítesis absoluta del utopismo. El conocimiento científico nos permite ubicar puntos reales de aplicación para la acción responsable, nos capacita para evitar las luchas allí donde no hay libertad posible —lo que a menudo es una coartada de la mala fe—, que a menudo

[156] Aquí Bourdieu se refiere al análisis de Foucault (1977a) sobre el "disciplinamiento" del cuerpo en *Vigilar y castigar.*

llevan a evitar los sitios de responsabilidad genuina.[157] Aunque es verdad que una cierta clase de sociología, y tal vez en particular la que yo practico, puede estimular un sociologismo como sumisión a las "leyes inexorables" de la sociedad (por más que su intención sea exactamente la opuesta), pienso que la alternativa de Marx entre el utopismo y el sociologismo es algo equivocada: hay lugar, entre la resignación sociologista y el voluntarismo utópico, para lo que yo llamaría un utopismo razonado, es decir, un uso racional y políticamente consciente de los límites de la libertad que trae consigo un verdadero conocimiento de las leyes sociales y especialmente de sus condiciones *históricas* de validez.[158] La tarea política de la ciencia social es alzarse contra el voluntarismo irresponsable y el cientificismo

[157] "Contra aquéllos que querrían hallar en la enunciación de leyes sociales, convertidas en destino, una coartada para una capitulación fatalista o cínica, debemos recordar que la explicación científica que nos proporciona los medios para comprender e incluso exonerar, es también la que podría permitirnos transformar. Un conocimiento incrementado de los mecanismos que gobiernan el mundo intelectual no tendría (utilizo un lenguaje ambiguo con toda intención) el efecto de 'aliviar al individuo del embarazoso peso de la responsabilidad moral', como teme Jacques Bouveresse. Le enseñaría, al contrario, a situar sus responsabilidades allí donde realmente se sitúan sus libertades y a rechazar la infinitesimal cobardía y lasitud que dejan a la necesidad social con toda su fuerza, a combatir en uno mismo y en los demás el indiferentismo oportunista o el desilusionado conformismo que otorga al mundo social aquello que éste reclama, todas las pequeñas concesiones de la complacencia resignada y la sumisa complicidad" (Bourdieu 1988: pp. 4-5, traducción modificada).

[158] "Una ley social es una ley histórica que se perpetúa a sí misma sólo en tanto la dejamos operar, es decir, en tanto aquellos a quienes sirve (a veces sin que lo sepan) estén en posición de perpetuar las condiciones de su eficacia. [...] Uno puede pretender postular leyes eternas, como hacen los sociólogos conservadores con la así llamada tendencia del poder hacia la concentración. En realidad, la ciencia debe saber que no hace otra cosa que registrar, en la forma de leyes tendenciales, la lógica que caracteriza *un cierto juego, en cierto momento en el tiempo,* y que funciona a favor de aquellos que dominan el juego y tienen los medios para establecer las reglas del juego en los hechos y en la ley. Tan pronto como una ley está establecida, puede convertirse en el interés en juego de las luchas. [...] El descubrimiento de leyes tendenciales es la condición para el éxito de acciones dirigidas a demostrar que son erróneas" (Bourdieu 1980b: pp. 45-46, la traducción es mía).

fatalista, ayudar a definir un utopismo racional utilizando el conocimiento de lo probable para hacer realidad lo posible. Este utopismo sociológico, es decir, realista, es muy infrecuente entre los intelectuales. Primero porque luce pequeñoburgués, no lo suficientemente radical. Los extremos son siempre más *chic*, y la dimensión estética de la conducta política importa mucho a los intelectuales.

Este argumento es también una manera de negar una imagen de la política que es muy cara a los intelectuales, vale decir, la idea de un animal político racional que se constituye a sí mismo mediante el ejercicio del libre albedrío y la autodeterminación política.

No lo diría exactamente así. Más bien sostengo que esta imagen es parte de un proyecto histórico. Los que adoptan dicha posición deberían saber que son los herederos históricos de una larga lista de hombres y mujeres a quienes las condiciones históricas en que estaban situados les permitieron contribuir en la medida de lo posible al avance de la libertad (Bourdieu 1989d). Deben asumir en primer lugar que, para llevar adelante este proyecto, es preciso que haya cátedras de filosofía o departamentos de sociología (lo que implica formas específicas de alienación), que la filosofía o la ciencia social como disciplinas oficiales, sancionadas por el Estado, hayan sido inventadas, etc. Para hacer posible la existencia del mito que permite a los intelectuales hablar del *appartheid* en Sudáfrica, de la represión en Centroamérica y en Rumania o de la desigualdad de género en el hogar, hizo falta la Comuna de París, hizo falta el caso Dreyfus e hicieron falta Zola y muchos otros.[159] No debemos olvidar nunca que las instituciones de la libertad cultural son conquistas sociales, no menos que la Seguridad Social o el salario mínimo (Bourdieu y Schwibs 1985).

[159] Véase Charle 1990 y Pinto 1984b para análisis de la "invención histórica" de la figura del intelectual moderno como un "mito eficaz" progresivamente inscripto en las estructuras mentales y sociales. Consúltense ilustraciones adicionales en Kauppi y Sulkunen 1992.

¿Podríamos decir que su método de análisis y la sociología que usted practica comprenden tanto una teoría del mundo social como una ética? ¿Se puede deducir de su sociología una especie de ideal de conducta personal?

Estaría tentado a contestar sí y no. Diría que no si uno se atiene a la vieja antinomia entre lo positivo y lo normativo, diría que sí si estamos de acuerdo en pensar más allá de tal oposición. De hecho, contiene una ética porque es una ciencia. Si lo que digo es correcto, si es verdad que únicamente a través del conocimiento de determinaciones pasibles de ser descubiertas sólo por la ciencia es posible una forma de libertad que es la condición y el correlato de toda ética, entonces también es verdad que una ciencia reflexiva de la sociedad implica, o abarca, una ética, lo que no significa que se trate de una ética cientificista. (Va de suyo que ésta no es la única manera de fundamentar una ética.) La moralidad se hace posible, en este caso, por un despertar de la conciencia que la ciencia puede suscitar bajo determinadas circunstancias.

Yo creo que cuando la sociología se mantiene en un nivel sumamente abstracto y formal, no aporta nada. Cuando desciende a los ripios de la vida real, no obstante, es un instrumento que la gente puede aplicarse a sí misma con propósitos casi clínicos. La verdadera libertad que la sociología ofrece es la de darnos una pequeña oportunidad de saber qué juego estamos jugando y de minimizar los modos en que somos manipulados por las fuerzas del campo en que nos desenvolvemos, así como por las fuerzas encarnadas que operan dentro de nosotros.[160] No estoy diciendo que la sociología resuelva todos los problemas del

[160] Bourdieu (1982a: p. 29) escribe: "A través del sociólogo, un agente histórico e históricamente situado, un sujeto socialmente determinado, la historia, esto es, la sociedad en la que ella misma sobrevive, se refleja a sí misma; y todos los agentes sociales pueden, a través suyo, conocer un poco mejor qué son y qué hacen. Pero esta tarea es precisamente la última que aquellos que tienen un interés creado en el no reconocimiento, en la negación y en el rechazo del saber querrían confiarle al sociólogo" (la traduccion es mía).

mundo, lejos de ello, sino que nos permite discernir en qué lugares disfrutamos efectivamente de cierto grado de libertad y en cuáles no. De modo tal de no desperdiciar nuestra energía luchando en terrenos que no ofrecen libertad de acción alguna.[161]

Por tanto, pienso que hay de hecho un uso ético o filosófico de la sociología reflexiva. Su propósito no es "pescar" a los otros, reducirlos, acusarlos, castigarlos por ser, digamos, "el hijo de una madre así y asá". Todo lo contrario. La sociología reflexiva nos permite comprender, explicar el mundo o, para usar una expresión de Francis Ponge que me gusta mucho, *exigir el mundo* (Bourdieu 1986f). Comprender plenamente la conducta de un individuo que actúa en un espacio equivale a comprender la necesidad detrás de lo que hace, tornar necesario lo que a primera vista podría parecer contingente. Es una manera no de justificar el mundo sino de aprender a aceptar muchas cosas que de otro modo resultarían inaceptables.[162] (Por supuesto, en todo momento debemos tener en mente que las condiciones sociales de acceso a esta forma de tolerancia social no están universalmente aseguradas y que no debemos exigirla de aquellos que no pueden acceder a ella. Está muy bien ser antirracista, por ejemplo, pero es un mero fariseísmo cuando no se impulsa

[161] Para Bourdieu, libertad y necesidad no son términos antinómicos inversamente proporcionales; más bien se yerguen en una relación de refuerzo mutuo: "Dudo que haya ninguna otra libertad que aquello que el conocimiento de la necesidad hace posible. [...] Al contrario de las apariencias, es elevando el grado de necesidad percibida y proporcionando un mejor conocimiento de las leyes del mundo social como la ciencia social nos da mayor libertad. [...] Todo progreso en el conocimiento de la necesidad es un progreso en la libertad *posible*" (Bourdieu 1980b: pp. 77, 44, la traducción es mía).

[162] "Lo que es preciso divulgar, diseminar, es la mirada científica, esta mirada al mismo tiempo objetivante y abarcadora que, al volverse sobre nosotros mismos, nos permite asumirnos e incluso, si puedo decirlo así, reivindicarnos. [...] No se trata de encerrar a los agentes sociales en un "ser social originario" tratado como un destino, una naturaleza, sino de ofrecerles la *posibilidad* de asumir sus habitus sin culpa ni sufrimiento" (Bourdieu 1980b: p. 42, la traducción es mía).

simultáneamente un acceso igualitario a las condiciones sociales —de vivienda, de educación, de empleo, etc.— que hacen posible el antirracismo.)

Cuando uno aplica la sociología reflexiva a sí mismo, abre la posibilidad de identificar verdaderos lugares de libertad, y por lo tanto de construir morales prácticas a pequeña escala, modestas, en consonancia con el alcance de la libertad humana que, en mi opinión, no es tan amplio. Los campos sociales son universos donde las cosas se mueven constantemente y no están nunca completamente predeterminadas. No obstante, lo están mucho más de lo que yo creía cuando en un principio me propuse hacer sociología. A menudo me deja perplejo el grado en que las cosas están determinadas. A veces pienso para mí: "Esto es imposible, la gente va a creer que estás exagerando". Y, créanme, no me gusta nada. De hecho, pienso que si percibo tan marcadamente la necesidad es porque la encuentro particularmente insoportable. Como individuo sufro personalmente cuando veo a alguien atrapado por la necesidad, ya sea la necesidad del pobre o la necesidad del rico.

El estudio que usted ha emprendido recientemente sobre la experiencia del "sufrimiento social" me parece que procede de una concepción ética de la sociología entendida como una suerte de mayéutica social. *Es particularmente interesante porque se ubica en la intersección entre ciencia social, política y ética cívica. E ilustra lo que podría ser una función socrática de la sociología: reducir la censura incorporada en las formas establecidas de representación social y política.*

Durante la pasada década el mundo político se ha cerrado más y más sobre sí mismo, en torno a sus rivalidades internas, sus disputas idiosincráticas y sus intereses específicos. Los líderes del gobierno son prisioneros de un entorno tranquilizador de tecnócratas benignos que ignoran prácticamente todo acerca de la vida común de la ciudadanía, incluyendo la extensión de su propia ignorancia. Están contentos de gobernar por medio de la magia de las encuestas

de opinión, esa tecnología seudocientífica de la demagogia racional que sólo puede dar respuestas extorsivas a preguntas impuestas que los individuos consultados suelen no haberse planteado, en tales términos, hasta que fueran planteadas para ellos. Es contra esto que propuse hacer un estudio exploratorio del sufrimiento social, la miseria, el malestar o el resentimiento que yace *debajo* de las recientes demandas de formas no institucionalizadas de protesta (de estudiantes secundarios y universitarios, enfermeras, maestros, conductores, etc.) y detrás de las tensiones que hicieron erupción alrededor de la cuestión de las "pañoletas árabes" y la degradación de la vivienda pública, y que mueve la "política privada" de las discriminaciones y recriminaciones cotidianas.[163]

Emmanuel Terray (1990) mostró que, en la tradición hipocrática, la medicina genuina comienza con el tratamiento de enfermedades invisibles, es decir, por el conocimiento de hechos de los cuales el enfermo no dice nada porque no es consciente de ellas o bien omite revelarlas. Esta investigación procura convertir el malestar social en síntomas legibles que entonces puedan ser tratados políticamente. Para ello es preciso abrirse paso a través de la pantalla de proyecciones, a veces absurda, a menudo odiosa, detrás de la que se esconde el sufrimiento y ayudar a la misma gente que alimenta las fantasías y odios sociales más injustificables (como el racismo) en su esfuerzo, necesariamente doloroso, por evocar las operaciones sociales de desmoralización y degradación, en sí mismas igualmente injustificables, que alientan su revuelta, su angustia y su desesperación.

[163] El análisis que hace Bourdieu del mercado habitacional tiene que vérselas con "uno de los principales fundamentos de la miseria pequeñoburguesa o, para decirlo con más precisión, de todas las pequeñas miserias, todas las limitaciones impuestas a la libertad, a los anhelos, a los deseos, que sobrecargan la vida de preocupaciones, decepciones, restricciones, fracasos y también, casi inevitablemente, de melancolía y resentimiento" ("Un signe des temps", introducción al número de *Actes de la recherche en sciences sociales* sobre "La economía habitacional", nº 81/82, marzo de 1990, p. 2, la traducción es mía).

La premisa de este estudio es la idea de que *lo más personal es lo más impersonal,* de que muchos de los dramas más íntimos, los malestares más profundos, el sufrimiento más singular que mujeres y hombres pueden experimentar tienen sus raíces en las contradicciones, coerciones y dobles vínculos objetivos inscriptos en las estructuras del mercado laboral y el de vivienda, en las sanciones despiadadas del sistema escolar o en los mecanismos de herencia económica y social. La meta, entonces, es hacer que un discurso no manifiesto, reprimido, emerja al hablar con individuos que probablemente sean buenos "historiadores" de su propia enfermedad porque están situados en áreas sensibles del espacio social, y con "expertos prácticos", es decir, practicantes oficiales de los "problemas sociales" (oficiales de policía, trabajadoras sociales, activistas sindicales, jueces, etc.) que ocupan posiciones estratégicas en el mundo social, y que son tesoros vivientes de conocimiento espontáneo sobre su funcionamiento. Armados de un conocimiento completo de la trayectoria social y el contexto vital de los individuos, procedemos por medio de entrevistas en profundidad muy prolongadas y altamente interactivas, dirigidas a ayudar a los entrevistados a descubrir y establecer el principio oculto de sus tragedias extremas o de sus infortunios ordinarios, y a permitirles librarse de esta realidad externa que los habita y los asedia, que los posee desde el interior y los desposee de iniciativa en sus propias existencias a la manera del monstruo de *Alien. Alien* puede ser vista como una especie de mito moderno que ofrece una buena imagen de lo que llamamos *alienación,* es decir, esta presencia de la otredad en el corazón mismo de la subjetividad.

Debería dar ejemplos concretos de cómo procedimos, pero sería demasiado largo. Déjenme decir simplemente que llevar adelante estas entrevistas puede ser un proceso perturbador y muy penoso; para el informante, pero muy a menudo también para los investigadores. Nunca olvidaré a esa joven que trabajaba clasificando correspondencia en la calle Alleray de París a la que entrevistamos una noche, y el espacioso, sombrío y polvoriento salón donde trabajaba, dos noches de cada tres, desde las

nueve hasta las cinco de la mañana siguiente, de pie, erguida ante los sesenta y seis casilleros donde debía ubicar el correo entrante, ni las pobres, apenadas y grises palabras, a pesar de su acento del Sur, con las que describía su vida al revés, su salida al frío de la mañana después del cambio nocturno, al volver a su pequeño departamento en un suburbio alejado, como tampoco su añoranza nostálgica de una tierra natal que parecía ya lejos de su alcance... Una de las pulsiones que me llevaron a emprender este estudio es el sentimiento ingenuamente ético de que no podemos dejar que los tecnócratas estatales sigan así, en un estado de total irresponsabilidad cívica, y que sería intolerable e inconcebible para los científicos sociales *no* intervenir, con la debida conciencia de las limitaciones de su disciplina.

Qué otra cosa decir de este estudio excepto que transgrede casi todos los preceptos de la metodología oficial y es por esa misma razón que tiene alguna oportunidad de captar aquello que los estudios burocráticos ignoran *por definición.* Pienso —o al menos espero— que pueda cumplir una función doble, científica y política. Recordará a los investigadores aquello que la rutina de los sondeos habituales (por no mencionar los ejercicios metodológicos o teóricos, formales y formalistas) no les deja ver. Y recordará a los tecnócratas que rigen nuestra sociedad aquello que los procedimientos formalmente democráticos de la vida política oficial (y en particular los rituales de la vida partidaria, con sus reuniones de bancada, sus plataformas, sus mociones, etc.), las interacciones controladas con los medios y las certezas aparentemente científicas de las predicciones económicas les hacen ignorar: nuevas especies de sufrimiento y un sentimiento creciente de injusticia que no tienen espacios donde expresarse públicamente.

7. Lo personal es social

En su lección inaugural en el Collège deFrance, usted sostuvo que "toda proposición enunciada por la [ciencia de la sociedad] puede y debe aplicarse al sociólogo mismo" (Bourdieu 1982a: p. 7). ¿Es posible

hacer una sociología bourdieusiana de Bourdieu? ¿Puede usted explicarse a sí mismo ? Si es así, ¿por qué esta resistencia inamovible a hablar sobre la persona privada de Pierre Bourdieu?

Es verdad que tengo una especie de vigilancia profesional que me prohibe adoptar la clase de posturas egomaníacas que son aprobadas e incluso premiadas por la institución intelectual, especialmente en Francia. Pero esta renuencia a hablar sobre mí mismo tiene otra razón. Al revelar cierta información privada, al hacer confesiones bovarísticas sobre mí mismo, mi estilo de vida, mis preferencias, podría estar entregando municiones a gente que utiliza contra la sociología el arma más elemental que existe: el relativismo. Es fácil destruir un trabajo científico, tanto sobre el objeto como sobre el sujeto de análisis, que es la condición del discurso científico, con un solo golpe de relativización simplista ("después de todo, ésta es sólo la opinión de un así y asá, de la hija de un maestro, etc., inspirada por el resentimiento, los celos, etc.").[164] Las preguntas personales que se me plantean a menudo están inspiradas en lo que Kant llamaría "motivos patológicos": la gente está interesada en mi trasfondo o en mis gustos en la medida en que pueden darle armas contra lo que les preocupa en aquello que escribo sobre la clase y el gusto.

Mi discurso sociológico está separado de mi experiencia personal por mi práctica sociológica, que a su vez es en parte el producto de una sociología de mi experiencia social. Y nunca he dejado de tomarme a mí mismo como objeto, no en un

[164] Stanley Hoffman (1968: p. 47) ofrece un caso ejemplar de esta reducción individualizadora despectiva que hace caso omiso de la existencia del campo científico en su reseña de *La distinción* cuando pregunta: "Si cada uno de nosotros es el producto de habitus de clase, por otra parte, ¿es posible la observación científica del habitus? ¿Podría el sistema [de Bourdieu] explicar su propio habitus peculiar[...]? ¿Pero qué pasa, entonces, con la *pretensión de ser científico}* En realidad, este enorme libro, una interpretación demasiado esquemática y discutible de la sociedad francesa, es, *de manera más profunda, una revelación —y una catarsis— de Pierre Bourdieu"* (el destacado es mío). Para una discusión acerca de la "reducción particularizadora", véase la "Introducción a una lectura japonesa de *La distinción"* de Bourdieu (1991d).

sentido narcisista sino como representante de una categoría. Una de las cosas que a menudo irritan a la gente es que cuando me analizo a mí mismo —*Homo academicus* contiene páginas y páginas sobre mí en la medida en que yo pertenezco a la categoría que denomino los "oblatos"— digo, hablando de mí, la verdad acerca de otros.

No se trata de defenderme a mí, defender mi identidad, mi privacidad, sino de proteger la autonomía de mi discurso y de mis descubrimientos —si es que podemos llamarlos así— de la persona singular que soy. Lo cual no significa que yo, el individuo concreto Pierre Bourdieu, pueda escapar a la objetivación: puedo ser objetivado *como cualquier otro* y, como cualquier otro, tengo el gusto y las preferencias, las simpatías y antipatías que corresponden de manera general a mi posición en el espacio social. Estoy socialmente clasificado y sé precisamente qué posición ocupo en las clasificaciones sociales. Si ustedes comprenden mi obra, pueden deducir muy fácilmente unas cuantas cosas acerca de mí a partir del conocimiento de esta posición y de lo que escribo. Les he dado todas las herramientas necesarias para eso; en cuanto al resto, déjenmelo a mí...

¿Podríamos decir que, aunque no puede ser reducida a eso, su sociología es, en parte, un intento de lidiar con la "conversión social" que implicaron su carrera y su formación, y de dominar plenamente la visión del mundo social que llegó a obtener?

Todo lo que he hecho en sociología y antropología lo he hecho tanto en contra de lo que me enseñaron como gracias a ello. No querría que esta fórmula se malentienda como señal de la pretensión, tan frecuente entre artistas y escritores, de ser un gran iniciador, un "creador increado" que no debe nada a nadie.[165] Simplemente quiero decir que tuve que romper con la pretensión de teórica de *auteur* teórica que mi carrera académica

165 Para una crítica de esta ideología, véase, por ejemplo, "¿Pero quién creó a los creadores" (Bourdieu 1980b: pp. 207-21) y el análisis de Flaubert por Bourdieu (1988d).

como estudiante de filosofía en la École normale supérieure traía incorporada, aunque al mismo tiempo haciendo uso constante de mi formación, teórica y filosófica en particular, para ponerla en práctica. En mis días de estudiante, quienes se distinguían por un *"cursus* brillante", como decimos en francés, no podían involucrarse en tareas tan vulgares como las que constituyen el negocio del sociólogo sin desprestigiarse. Vemos una vez más que las ciencias sociales son difíciles por razones sociales: el sociólogo es el que sale a la calle para entrevistar al Señor o la Señora Cualquiera, los escucha e intenta aprender de ellos. Es lo que Sócrates solía hacer, pero los mismos que celebran hoy a Sócrates son los últimos en entender y aceptar esta especie de renuncia al papel del rey filósofo a favor de lo vulgar que la sociología demanda.

No hace falta decir que la conversión por la que debí atravesar para llegar a la sociología no estuvo desligada de mi propia trayectoria social. Pasé la mayor parte de mi juventud en un pequeño y remoto pueblo del Sudoeste de Francia, un lugar muy "a trasmano" como le gusta decir a la gente de ciudad. Y sólo pude cumplir las exigencias de la escolaridad renunciando a muchas de mis experiencias y adquisiciones primarias, y no sólo a un cierto acento... La antropología y la sociología me han permitido reconciliarme con mis experiencias primarias y llevarlas conmigo, asumirlas sin perder nada de lo que adquirí después. No es común entre los "desertores" *(transfuges)* de clase, a quienes sus orígenes y experiencias originarias suelen provocar bastante infelicidad y vergüenza.[166] La investigación que realicé en aquel pueblo a

166 Véanse, por ejemplo, las narraciones recogidas en *Strangers in Academia: Academias fron the Working Class* (Ryan y Sackrey 1984) y las francas autobiografías de Nancy Rosenbaum y Donald Cressey (en Bennett Berger 1990) como conmovedores testimonios personales de las "ocultas ofensas de clase" sufridas por académicos de trasfondo popular. Para un intento afín de asumir esta contradicción por medio del análisis social, véase Hoggart 1967. *El lugar de* Annie Ernaux (1984) ofrece un relato literario excepcionalmente penetrante de esta experiencia.

comienzos de los sesenta me ayudó a descubrir muchas cosas acerca de mí mismo y de mi objeto de estudio.

Leyendo a Flaubert descubrí además que había sido marcado profundamente por otra experiencia social, la de la vida como pupilo en un internado. Flaubert escribe en alguna parte que "cualquiera que no haya conocido el internado hacia la edad de diez años no sabe nada de la sociedad". En *Internados* (Goffman 1961), mi difunto amigo Erving Goffman mostró cómo los internos desarrollan estrategias muy creativas para sobrevivir a las terroríficas coerciones que imponen las "instituciones totales". A veces me pregunto de dónde adquirí mi capacidad para comprender e incluso prever la experiencia de situaciones que no he conocido de primera mano, como el trabajo en una línea de montaje o la insípida rutina del oficinista no calificado. Yo creo que en mi juventud y a lo largo de mi trayectoria social, que me hizo atravesar, como ocurre siempre en el caso de personas que se desplazan de manera ascendente, medios sociales muy diversos, he tomado una serie de fotografías mentales que mi trabajo sociológico intenta procesar.

¿Y continúa tomando esas instantáneas mentales de su vida cotidiana?

Flaubert decía algo como: "Me gustaría vivir todas las vidas". Esto de probar todas las experiencias humanas es una fantasía con la que puedo identificarme muy bien. Considero que una de las recompensas más extraordinarias que brinda el oficio de sociólogo es la posibilidad de entrar en la vida de los otros. Personas que podrían resultar a todos mortalmente aburridas, en una fiesta, por ejemplo, donde las convenciones burguesas impiden hablar de cosas "serias", es decir uno mismo, la profesión, etc., se vuelven fascinantes apenas comienzan a contarnos qué hacen en su trabajo. Obviamente no estoy todo el tiempo haciendo sociología en mi vida cotidiana, pero sin querer tomo "instantáneas" sociales que revelo y utilizo luego. Creo que parte de eso que suele

llamarse "intuición", y que subyace a muchas hipótesis de investigación o análisis, se origina en esas instantáneas, a menudo en las más viejas.

Desde esta perspectiva, el trabajo del sociólogo es afín al del escritor o el novelista (pienso particularmente en Proust): como para este último, nuestra tarea es la de transmitir y explicar experiencias, genéricas o específicas, que suelen ser pasadas por alto o no encuentran expresión.

Usted sugiere que los sociólogos pueden encontrar inspiración y aprender de escritores como Faulkner, Joyce, Simon o Proust (a quien le gusta citar, por ejemplo en La distinción*). No percibe una necesaria oposición entre literatura y sociología.*[167]

Hay, desde luego, diferencias significativas entre la sociología y la literatura, pero deberíamos evitar hacer de ellas un antagonismo irreconciliable. No hace falta decir que los sociólogos no deben y no pueden pretender competir con los escritores en su propio terreno. Esto los expondría a ser "escritores ingenuos" (en el sentido en que hablamos de pintores ingenuos), en virtud de su ignorancia de las exigencias y potencialidades acumuladas inscriptas en la lógica misma del campo literario. Pero pueden encontrar en las obras literarias pistas de investigación y orienta-

[167] Bourdieu ha escrito extensamente acerca de literatura y escritores, ya sea Flaubert, Faulkner, Virginia Woolf, la literatura belga, los lectores y las lecturas, los libros cómicos o sobre el campo literario como totalidad (véase Bourdieu 1987j, 1988d, 1987a: pp. 132-43 [en español: pp. 115-124], 1985g, 197lc, 1983d respectivamente). En los años setenta, dirigió un seminario de investigación sobre literatura en la Ecole nórmale supérieure del cual salieron numerosas tesis y publicaciones, algunas de las cuales aparecieron en *Actes de la recherche en sciences sociales* (artículos de Boltanski, Chamboredon, Charle, Pontón, de Saint Martin y Thiese). Aquellos que se apresuran a retroceder ante la idea de un parentesco entre literatura y ciencia social deberían consultar el breve pero iluminador estudio de Robert Nisbet (1976) sobre los aspectos comunes a la sociología clásica y a la literatura en términos de su impulso psicológico, historia, técnicas de representación y propósito cognitivo en *La sociología como forma de arte.* Léase también Mázlisch (1989: cap. 4) sobre la "tradición del lamento" en la novelística, que proveyó el trasfondo para el nacimiento de la sociología, tanto revolucionaria como académica.

ciones que la censura específica del campo científico tiende a prohibir o a ocultar.[168] Y también pueden sacar a relucir, mediante su trabajo de registro y análisis, discursos que, si bien no nacen de una intención propiamente "literaria", pueden producir efectos literarios y plantearle a los escritores cuestiones análogas a aquellas que la fotografía planteó a los pintores a finales del siglo XIX.

Quisiera aprovechar esta oportunidad para decir que los escritores nos enseñan mucho más. Déjenme darles un ejemplo de cómo me han ayudado a escapar de las censuras y presuposiciones implícitas en la representación científica o positivista del trabajo científico. Pocos meses atrás, un amigo de mi infancia en el Bearne vino a verme buscando consejo acerca de un problema personal que estaba atravesando y que le resultaba particularmente dramático. Me hizo un relato que yo calificaría de faulkneriano, cuyo sentido no pude captar al principio por más que pusiera casi toda la información fáctica a mi disposición. Tras varias horas de discusión comencé a entender: me estaba contando al mismo tiempo tres o cuatro historias entrelazadas, su propia historia de vida, de relación con su mujer (muerta pocos años antes, de quien sospechaba que lo había engañado con su propio hermano mayor); la de su hijo y su relación con su novia, a quien él no consideraba una "buena muchacha"; la de su madre, testigo silencioso y oscuro de estas dos historias; y un par más, periféricas. No sabría decir cuál de las dos historias centrales le resultaba más penosa, si la propia o la de su hijo (donde la cuestión acerca del futuro de la granja y la tierra ponía en juego el futuro de la relación entre padre e hijo), y cuál servía para enmascarar a la otra o permitir que se la cuente de una manera velada, por medio de la homología. Lo cierto es que la lógica del relato se apoyaba en la ambigüedad permanente de las anáforas, los "le", "su" y "suyo": me costaba deducir cuándo se refería a sí

168 Véase el uso de las novelas de Virginia Woolf que hace Bourdieu (1990i) para elucidar la experiencia masculina de la dominación de género.

mismo, a su hijo, a la novia de su hijo o a su madre, que funcionaban como sujetos intercambiables, siendo su conmutabilidad misma la fuente principal del drama que estaba viviendo. Allí mismo pude advertir con mucha claridad hasta qué punto son artificiales las historias de vida lineales con que se contentan etnógrafos y sociólogos, y cuánto más "realistas" (si esta palabra tiene algún sentido) pueden resultar las investigaciones en teoría demasiado informales de Virginia Wolf, Faulkner o Claude Simon, antropológicamente más fieles y más cercanas a la verdad de la experiencia temporal que ese tipo de narración lineal a la que nos ha acostumbrado la novela tradicional.

Me vi obligado entonces a repensar un conjunto de cuestiones hasta entonces reprimidas acerca de lo biográfico[169] y, de modo más general, acerca de la entrevista como proceso, es decir, acerca de las relaciones entre la estructura temporal de la experiencia vivida y la estructura del discurso, y elevar al mismo tiempo al estatuto de discurso científico legítimo, digno de ser publicado y discutido, toda una gama de los denominados documentos "en crudo" que normalmente tendía a excluir, de

169 Para una discusión programática crítica de estas cuestiones, incluyendo un ataque a la concepción lineal de las historias de vida, véase "La ilusión biográfica". En este artículo, Bourdieu (1987c: p. 71) propone sustituir el "artefacto socialmente irreprochable" de la "historia de vida" por la "noción [construida] de *trayectoria* entendida como una serie de *posiciones* sucesivamente ocupadas por él "mismo agente (o el mismo grupo) en un espaa~ó*qlíe"'está a su vez en evolución constante, sujeto a transformaciones permanentes. Tratar de entender una vida como una serie única y autosuficiente de eventos sucesivos sin ningún otro vínculo que la asociación con el 'sujeto' cuya constancia es sin duda meramente la de un nombre propio, es casi tan absurdo como tratar de darle sentido a un recorrido en el metro sin tomar en cuenta la estructura de la red de subterráneos, esto es, la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones de tren. Los acontecimientos biográficos pueden definirse apropiadamente como otras tantas *posiciones y desplazamientos* en el espacio social, vale decir, para ser más preciso, como los diferentes estados sucesivos de la estructura de las diferentes especies de capital en juego en el campo en consideración" (traducción modificada).

manera inconsciente más que consciente. Del mismo modo, en mi trabajo sobre Flaubert tropecé con muchos problemas —y soluciones— con los que había dado él mismo, como el uso combinado de estilo directo, indirecto e indirecto libre que está en el núcleo del problema de la transcripción y publicación de entrevistas.

En suma, creo que la literatura, contra la cual unos cuantos sociólogos, desde los orígenes hasta nuestros días, han creído necesario definirse para de afirmar la cientificidad de su disciplina (como Wolf Lepenies [1988] lo demuestra en *Die drei Kulturen*), en muchos puntos está más avanzada que la ciencia social, y contiene todo un tesoro de problemas fundamentales —relacionados con la teoría de la narración, por ejemplo— que los sociólogos deberían hacer suyos y someter a un examen crítico en vez de distanciarse ostentosamente de formas de expresión y de pensamiento que juzgan comprometedoras.

Como muchos académicos franceses ilustres, entre ellos Durkheim, Sartre, Aron, Lévi-Strauss, Foucault y Derrida, usted es graduado de la École normale supérieure de la rue d'Ulm en París, el tradicional semillero de la intelligentsia francesa. Al mismo tiempo, como atestigua La noblesse d'État *(Bourdieu 1989a), usted es uno de los críticos más incisivos de las escuelas de élite, de sus productos y de sus privilegios. Dice nunca sentirse "completamente justificado como intelectual", no sentirse "en casa" en el universo académico.*[170]

Es algo que siento fuertemente y que experimenté con mucha intensidad en dos momentos de mi vida: cuando ingresé

[170] "La mayoría de las preguntas que dirijo a los intelectuales, que tienen tantas respuestas y, en el fondo, tan pocas preguntas, encuentran su origen sin duda en el sentimiento de ser un *extranjero* en el universo intelectual. Cuestiono este mundo porque él me cuestiona, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá del mero sentimiento de exclusión social: nunca me siento completamente justificado como intelectual, no me siento 'en casa'; me siento como sí tuviera que hacerme responsable —ante quién, no lo sé— por lo que me parece un privilegio injustificable" (Bourdieu 1980b: p. 76, la traducción es mía).

en la École normale y cuando fui nominado para el Collège de France. A lo largo de mis estudios en la École normale, me sentí tremendamente incómodo. Tengo recuerdos muy vividos de la descripción que hizo Groethuysen[171] de la llegada de Rousseau a París que para mí fue como una iluminación. También puedo remitirlos a un texto de Sartre (1987) sobre Nizan, un prólogo a *Adén-Arabia* de Nizan, que describe palabra por palabra, emoción por emoción, lo que yo sentí cuando me incorporé a la École normale. Ésta es otra prueba de que nada de ello era singular: era el producto de una trayectoria social.

En Francia, venir de una provincia distante, haber nacido al sur del Loira, dota a uno de ciertas propiedades que no carecen de paralelo con la situación colonial. Otorga un tipo de externalidad objetiva y subjetiva y pone a uno en una relación particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, por tanto, con la institución intelectual. Formas sutiles (y no tan sutiles) de racismo social vuelven a uno muy perspicaz: que nos recuerden constantemente nuestra otredad despierta una permanente vigilancia sociológica. Ayuda a percibir cosas que los demás no pueden ver o sentir. Ahora bien, es cierto que soy un producto de la École normale que traicionó a la École normale, pero había que ser de la École normale para escribir sobre ella semejantes cosas sin parecer motivado por el resentimiento...

Uno podría describir su selección para la cátedra de Sociología del Collège de France, la institución científica más prestigiosa de Francia, en su propio lenguaje como un "proceso de consagración social". ¿Cómo afectó esta nominación a su práctica científica? ¿Y qué uso hace, en general, de su conocimiento acerca del funcionamiento del universo académico?

No es ninguna casualidad que la época en que fui nominado para el Collège de France haya coincidido con un extenso trabajo acerca de lo que yo llamo la magia social de la consa-

[171] El historiador moderno Bernard Groethuysen es el autor de un estudio de los orígenes del "Espíritu burgués" en Francia, un libro sobre *Jean-Jacques Rousseau* (Groethuysen 1977 y 1983) y otras obras de antropología filosófica.

gración y los "ritos de institución" (Bourdieu 1981b, 1982b: pp. 121-34 [en español: pp: 78-88]; Bourdieu y de Saint Martin 1982; Bourdieu 1989a). Habiendo dedicado muchísimo trabajo a lo que una institución, y en particular una institución académica, es y hace, era imposible que no supiera lo que implicaba aceptar una consagración así.[172]

Al emprender una reflexión sobre lo que experimentaba, buscaba un grado de libertad en lo que estaba ocurriendo. Mi obra suele ser leída —mal leída, para mí— como una determinista, fatalista. Pero hacer una sociología de los intelectuales, una sociología del Collège de France, de lo que significa pronunciar una lección inaugural en el Collège de France, en el momento mismo en que se está siendo atrapado en y por el juego, es afirmar el intento de liberarse de ello.[173] Para mí, la sociología ha jugado el papel de un socioanálisis que me ha ayudado a comprender y tolerar cosas (empezando por mí mismo) que antes encontraba insoportables. Así que, para regresar a su pregunta sobre el Collège de France, pues por allí comenzamos, yo creo que la más pequeña posibilidad de que la consagración no aca-

[172] "La consagración cultural confiere de hecho a los objetos, personas y situaciones que toca una especie de promoción ontológica afín a la transustanciación" (Bourdieu 1984a: p. 6 [corresponde probablemente al prólogo de la segunda edición francesa; la traducción al español se basa en la primera edición (T.)]). En *La noblesse d 'Etaí,* Bourdieu sostiene que el poder de consagrar, es decir, de producir divisiones y órdenes sociales de consagración (como la institución —en el sentido activo— de una élite consagrada, es decir una categoría no sólo superior y separada, sino también "reconocida y que se reconoce a sí misma como merecedora de ser reconocida") es lo que específicamente define a la "magia del Estado" en tonto que poder simbólico (Bourdieu 1989a: pp. 140-62, 533-39 y siguientes, cita de página 6, la traducción es mía; véase también Bourdieu y Wacquant 1991).

[173] La lección inaugural de Bourdieu (1982a) fue lo que su título indica: una "Lección sobre la lección". Ante un auditorio a sala llena que incluía a sus pares, distinguidos invitados extranjeros y autoridades científicas internacionales, Bourdieu procedió a analizar, con desencantadora perspicacia, los mecanismos ceremoniales "que efectúan el acto de representación por el cual se autoriza al nuevo maestro a hablar con autoridad y que instituye su palabra como discurso legítimo, pronunciado desde el distrito apropiado" (Bourdieu 1982a: p. 7, la traducción es mía).

be conmigo, se la debo al hecho de haber analizado la consagración. Pienso incluso que podría utilizar la autoridad que esta consagración me ha dado para darle mayor autoridad a mi análisis acerca de la lógica y efectos de la consagración.

Desafortunadamente, nos guste o no, los análisis científicos del mundo social, y del mundo intelectual en particular, son pasibles de dos lecturas y usos bien diferentes. Por un lado, usos que pueden llamarse *clínicos,* del tipo que acabo de sugerir con la idea de un socioanálisis, en tanto tratan los productos de la ciencia como instrumentos para una esquila autocomprensiva de la autocomplacencia. Y por otro, usos *cínicos,* que consisten en buscar herramientas en el análisis de los mecanismos sociales para ajustar el propio comportamiento en el mundo social (esto es lo que algunos lectores de *La distinción* hacen cuando tratan el libro como un manual de etiqueta) o para guiar las propias estrategias en el campo académico. No necesito decir que constantemente doy batalla para desalentar las lecturas cínicas y estimular las clínicas. Pero sin duda la lógica de las luchas intelectuales o políticas nos inclina hacia el uso cínico, y especialmente hacia una utilización polémica de la sociología tomada como un arma particularmente poderosa de combate simbólico, más que hacia la utilización clínica que ofrece un medio de conocerse y comprenderse a uno mismo y a los demás.

¿Abrazó usted la sociología, y no la filosofía o el psicoanálisis, porque pensó que en la ciencia social encontraría herramientas más poderosas para la desmitificación y la autoapropiación ?

Dar una respuesta plena a esta pregunta requeriría de un largo socioanálisis intelectual.[174] Sólo diré que, dado lo que era

[174] Bourdieu (1987a: pp. 13-71 [en español: pp. 15-63]; 1990a: 1-29) ofrece un bosquejo de dicho socioanálisis. Un factor crítico a tomar en cuenta en la transición de Bourdieu desde la filosofía a las ciencias sociales es la coyuntura sociopolítica y militar en la que se inició: todo indica que la sociología y la antropología le ofrecían una vocación más eficaz y éticamente más relevante en el contexto horrible de la guerra de independencia de Argelia que los abstractos y etéreos debates que la filosofía podía ofrecer.

yo socialmente, lo que podríamos llamar mis condiciones sociales de producción, creo que la sociología era lo mejor que podía hacer, si no para sentirme en armonía con la vida, al menos para encontrar al mundo más o menos aceptable. En este sentido restrictivo, creo que tuve éxito en mi trabajo: efectué una suerte de autoterapia que, espero, al mismo tiempo haya producido herramientas que puedan ser de utilidad para otros.

Yo utilizo continuamente la sociología para tratar de despejar mi trabajo de los determinantes sociales que necesariamente pesan sobre los sociólogos. Ahora bien, desde luego no creo ni pretendo siquiera por un minuto estar completamente liberado de ellos. En todo momento, me gustaría ser capaz de ver lo que no veo me pregunto incesante, obsesivamente: "¿Y ahora, cuál es la caja negra que no he abierto aún? ¿Qué habré olvidado en mis parámetros que todavía me esté manipulando?" Uno de mis héroes intelectuales es Karl Kraus.[175] A su manera, es uno de los pocos intelectuales que han producido una auténtica crítica de los intelectuales, inspirado por una auténtica fe en los valores intelectuales (y no por un resentimiento antiintelectualista) y una crítica con efectos reales.

Yo creo que la sociología, cuando es reflexiva, nos permite derribar y destruir hasta los últimos gérmenes de resentimiento.

[175] El carismático dramaturgo, poeta, ensayista y satírico austríaco Kraus (1874-1936) se pasó la vida descubriendo y denunciando los compromisos de los intelectuales (especialmente los periodistas) con las autoridades políticas y económicas establecidas. Fue el fundador y, durante la mayor parte de unos cuarenta años, el único redactor de la autorizada revista vienesa *Die Fackel* ("La antorcha"), en la que desenmascaró continuamente los mecanismos de control y censura implicados por la emergente profesionalización de la producción cultural. Fue único en su implacable uso de las técnicas de provocación (juicios, solicitadas fingidas, ataques *ad personam,* etc.) para descubrir y condenar el oportunismo intelectual y lo que él llamaba "bandidaje periodístico" (el análisis sociológico que hizo Pollak [1981] de su "Sociología en acción de los intelectuales" sugiere muchos paralelos entre las posturas de Kraus y de Bourdieu en el mundo intelectual). Un intenso retrato biográfico e intelectual de Kraus en la Viena de los Habsburgo puede encontrarse en Timms 1986; una selección de sus textos y aforismos, véase en Kraus 1976a y 1976b.

El resentimiento no es, como suponía Scheler ([1963] que escribió cosas realmente terribles acerca del resentimiento de las mujeres), sinónimo del odio que el dominado experimenta contra el dominante. Antes bien, como sugirió Nietzsche (que fue quien acuñara el término), el resentimiento es el sentimiento de la persona que transforma un ser sociológicamente mutilado —soy pobre, soy negro, soy una mujer, soy impotente— en un modelo de excelencia humana, una realización electiva de la libertad y un *devoir-être,* un deber ser, un *fatum,* erigido sobre una fascinación inconsciente con los dominantes. La sociología nos libera de esta clase de estrategia enfermiza de la inversión simbólica porque nos lleva a preguntarnos: ¿No escribo esto porque...? ¿No está la raíz de mi revuelta, de mi ironía, de mi sarcasmo, de la vibración retórica de mis adjetivos cuando describo a Giscard d'Estaing jugando al tenis (Bourdieu 1984a: p. 210 [en español: p. 207]) en el hecho de que, muy en lo profundo, envidio lo que es? El resentimiento es para mí la forma de la miseria humana por excelencia; es la peor cosa que el dominante impone al dominado (tal vez el principal privilegio del dominante, en cualquier universo social, sea el de ser estructuralmente libre de resentimiento). De manera que, para mí, la sociología es un instrumento de liberación y por lo tanto de *generosidad.*

Para concluir, Homo academicus *se lee en más de un sentido como su autobiografía: un esfuerzo sublimado por dominar científicamente su relación con la universidad que encapsula toda su trayectoria, se yergue como una ejemplificaáón y una reflexividad antinarcisista de la autoapropiación. Usted parece sugerir esto en el prefacio a la traducción inglesa, cuando escribe que el libro "incluye una proporción considerable de autoanálisis por proximidad" (Bourdieu 1988a: p. xxvi).*[176]

[176] Bourdieu (1988a: p. xxvi) cierra su prefacio confesando que "el lugar especial mantenido en mi obra por una sociología algo particular de la institución universitaria sin duda se explica por la fuerza particular con que he sentido la necesidad de obtener un dominio racional de la decepción que sentía un 'oblato' enfrentado a la aniquilación de las verdades y

Lo llamaría antes una *antibiografía*, en la medida en que hacer una autobiografía es un modo de erigirse un mausoleo y al mismo tiempo un cenotafio. De hecho, este libro es tanto un intento de someter a prueba las fronteras exteriores de la reflexividad en la ciencia social como un emprendimiento de autoconocimiento. Contrariamente a aquello que la representación usual del autoconocimiento como exploración de las profundidades singulares podría llevarnos a creer, la verdad más íntima de lo que somos, lo impensado más impensable (*l'impensé le plus impensable*), lo describen también la objetividad y la historia de las posiciones sociales que hemos mantenido en el pasado y ocupamos en el presente.[177]

Ésta es la razón, según mi punto de vista, por la cual la historia de la sociología, entendida como una exploración del *inconsciente científico del sociólogo* a través de la explicación de la génesis de los problemas, categorías de pensamiento e

valores a los que estaba destinado y dedicado, en lugar de refugiarme en sentimientos de resentimiento autodestructivo" (traducción modificada). He sostenido en otra parte (Wacquant 1990a) que *Homo academicus* es, en el fondo, una invitación a un autoexamen sociológico *colectivo* de los intelectuales.

[177] El largo prefacio socioanálitico que abre *El sentido práctico* (Bourdieu 1990a: pp. 20-21 [en español: p. 44] concluye con estas palabras: "En oposición a la negación *[dénégatiori]* personalista que, rechazando la objetivación científica, no puede construir más que una persona de fantasía o fantasmagórica, el análisis sociológico, en particular cuando se encuadra en la tradición propiamente etnológica de la exploración de las formas de clasificación, hace posible una verdadera reapropiación de sí por la objetivación de la objetividad que aparece de modo obsesivo en el pretendido dominio de la subjetividad, como esas categorías de pensamiento, percepción y apreciación [social] que forman el principio impensado de toda representación del mundo llamado objetivo. Forzando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de lo exótico, lo común en la búsqueda de lo único, la sociología no tiene sólo por efecto denunciar las imposturas del egoísmo narcisista; ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque sólo sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto."

instrumentos de análisis, constituye un prerrequisito absoluto de la práctica científica. Lo mismo es cierto para la sociología de la sociología. Yo creo que si la sociología que propongo difiere significativamente de las demás sociologías del pasado y del presente, es sobre todo porque *continuamente vuelve hacia sí misma las armas científicas que produce.* Utiliza el conocimiento que obtiene acerca de las determinaciones sociales que puedan pesar sobre ella, y particularmente del análisis científico de todas las coerciones y limitaciones asociadas al hecho de ocupar una determinada posición en un determinado campo en un momento determinado y merced a cierta trayectoria, en un intento de localizar y neutralizar sus efectos.

Adoptar el punto de vista de la reflexividad no es renunciar a la objetividad sino, por el contrario, otorgarle su plena generalidad al cuestionar el privilegio del sujeto cognoscente, arbitrariamente liberado, en tanto que puramente noético, a partir del trabajo de objetivación. Es trabajar para explicar el "sujeto" empírico en los mismos términos de la objetividad construida por el "sujeto" científico —en particular al ubicarlo en un determinado lugar del espacio social— y, por lo tanto, adquirir la conciencia y el (posible) dominio de todas las coerciones que pueden impactar en el sujeto científico a través de los vínculos que lo unen con los objetos empíricos, esos intereses, pulsiones y prejuicios con los que debe romper para constituirse plenamente como tal.

La filosofía clásica nos ha enseñado durante largo tiempo que debemos buscar en el "sujeto" las condiciones de la objetividad y de ese modo los límites de la objetividad que instituye. La sociología reflexiva nos enseña que debemos buscar en el objeto construido por la ciencia las *condiciones sociales de posibilidad del "sujeto"* (con, por ejemplo, la situación de *skholé* y todo el bagaje heredado de conceptos, problemas, métodos, etc., que hace posible su actividad) y los límites posibles de sus actos de objetivación. Esto nos compele a repudiar las pretensiones absolutistas de la objetividad clásica, pero sin por ello vernos forzados a caer en los brazos del relativismo, pues las

condiciones de posibilidad del "sujeto" y del objeto científico son una y la misma. Y a cada avance en el conocimiento de las condiciones sociales de producción de "sujetos" científicos corresponde un avance en el conocimiento del objeto científico, y viceversa. Esto se puede ver más claramente cuando la investigación adopta como objeto al campo científico mismo, esto es, al verdadero *sujeto* del conocimiento científico.

Lejos de socavar los fundamentos de la ciencia social, entonces, la sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica es el único cimiento posible para una posible libertad respecto de estas determinaciones. Y es sólo a condición de valerse del pleno uso de esta libertad, sometiéndose a sí mismo continuamente a este análisis, que el sociólogo puede producir una ciencia rigurosa del mundo social que, lejos de sentenciar a los agentes a la jaula de acero de un rígido determinismo, les ofrece los medios de un despertar de la conciencia potencialmente liberador.



La práctica de la sociología reflexiva

(Seminario de París)